الظواهر الصوفية والنسقية الإسلامية رؤية إسلامية مقارنة

عبد القادر هاشم رمزي*

المقدمة:

تعتمد هذه الدراسة الأبعاد الإسلامية في المقارنة بين الظاهرة الإسلامية والظاهرة الصوفية لأن التساؤل الأساس هو حول إسلامية الظاهرة الصوفية ومدى انتسابها للهدي الذي يتمثل في الإسلام ونسقيته: تفكيراً وطريقة حياة. ونظراً لأن الإسلام من عند الله سبحانه وتعالى، فالقضية في هذه الدراسة — ليست قضية جدلية أو مذهبية أو لاهوتية وليست قضية فلسفية أو كهنوتية كما أنها ليست قضية حزبية أو شعوبية ولا هي بقضية قومية أو إقليمية، بل هي قضية إسلامية تتمثل في محاولة جادة لبلورة أمر التصوف من حيث ما هو إسلامي وما ليس بإسلامي يلصق بالإسلام أو يُعزى إليه بحسب رؤىً وأبعاد ومبررات غير إسلامية.

الإسلام نسق ربانيٌ له ثوابته ونسقيته القائمة على القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، وهي المتمثلة في العقيدة الإسلامية وفي أركان الإسلام. ومن هذا التكامل النسقي (نظام الإسلام) ينبثق الفقه الإسلامي، وتمتد الثقافة الإسلامية لتتكامل في نسق دَعَوي تتجسد فيه الدعوة إلى الإسلام وترتقي نحو آفاق الإحسان ابتغاء مرضاة الله سبحانه وتعالى من خلال تطبيق الإسلام وحمله إلى المجتمعات الأخرى والعصور المتتالية حتى يرث الله الأرض ومن عليها.

ومن مبررات المسار المقارن في هذه الدراسة التداخل الذي تجذر ويتجذر في حياة المسلمين بين نسقية الإسلام وبين الظواهر المجتمعية الوافدة أو الغازية ذات المنابع غير الإسلامية والمنابت الضلالية القديمة أو الحديثة، ومنها ظاهرة التصوف التي سبقت الحياة الإسلامية، ولم تكن تأثيراتها بسيطة على اقتدار أمة الإسلام ابتداءً من القرن الهجري الثاني وحتى هذا اليوم. فإذا كانت هذه الظاهرة مستوفيةً شروط الانتساب للإسلام فمن أين جاء التعطيل المتراكم لقدرات المسلمين عن العمل والوعي والانتماء في كل بلاد الإسلام؟ أم كان هذا التعطيل جزءاً من طبيعة النسق الإسلامي؟ وما الذي تباعد بجماعات وأفراد من المسلمين عن

---

* أستاذ التربية في جامعة العلوم التطبيقية الخاصة، عمان/ الأردن.

الاهتداء والهدى الذي جاء به خاتم الرسل محمد صلى الله عليه وسلم من عند ربه سبحانه وتعالى؟ وكيف تخدر جسم أمة الإسلام في القرون الهجرية العشرة الأخيرة وجمد فكرها وتراجعت نهضتها نتيجة لتباعدها عن العمل بالهدي الإسلامي من أجل استعادة اقتدارها في الاهتداء وهداية البشرية؟

تحاول الدراسة أن تبحث في الثوابت الإسلامية التي تقوم بها وعليها نسقية الظواهر الإسلامية: عقيدة وشريعة وفقهاً وثقافة وحضارة وتربية ودعوة في اتجاه مهتدٍ، يتحرك نحو هداية البشرية ابتغاء مرضاة الله مقابل الظواهر التي تنضبط بهذه النسقية، ومن ثم الكشف عن خصائص الظاهرة الصوفية لترتقي بها إلى مستوى الظاهرة الإسلامية أو تخرجها من إطار النسقية الإسلامية إخراجاً عبر موجه لأحد أو ضد أحد من الناس.

ونظراً لضخامة ما كتب حول التصوف –في حياة المسلمين– عبر ما يزيد على اثني عشر قرناً،[1] ولبعد معظم ما كتب عن المنهجية الإسلامية ذاتها، فإن المقام يقتضي إعمال منهجية مقارنة تعرض الأساس المعتمد للمقارنة ثم تعرض طرفي المقارنة في ضوء هذا الأساس وفي أبعاد محددة يمكن أن يُنظر بها إلى الماضي وإلى الواقع كما يمكن بها النظر في احتمالات المستقبل بالنسبة لطرفي المقارنة.

وتعرض النسقية الإسلامية[2] كأساس منهجي للمقارنة، ثم تعرض الظاهرة الإسلامية في عدد من الأبعاد المرتبطة بهذه النسقية، كما تعرض الظاهرة الصوفية في الأبعاد ذاتها لتخلص إلى نتائج محددة مقارنة بالنسبة لكل منها. ومن ثم فإن الدراسة ترسم إطاراً موضوعياً للجدل حول الظاهرة الصوفية.

ولما كان ما كتب حول الصوفية في حياة المسلمين خليطاً ضخماً تراكم عبر القرون الماضية ابتداءً من عام 110هـ وحتى يومنا هذا،[3] ولما كانت محاولات إلصاقها بالنسقية الإسلام محاولات متعددة ومتنوعة وربما

---

1 أبو غدة، عبد الفتاح (محقق)، رسالة المسترشدين للمحاسبي، ط 3، حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية، 1974 ، ص 10 "يرى أن بدايات التصوف ظهرت منذ عهد الحسن البصري المتوفى سنة 110 هجرية، ثم يذكر إبراهيم ابن أدهم، الذي ذكر أنه استعار لباس أحد الرعاة عندما عزم على التصوف، وكانت من الصوف، وتوفي سنة 161 وسليمان بن نصير الطائي الذي توفي سنة 187 هـ، ومعروف الكرخي الذي توفي في بغداد سنة 201 هـ، بشر الحافي المروزي توفي سنة 227 هـ، والمحاسبي توفي سنة 223 هـ، وذا النون المصري توفي سنة 245 هـ، وسري السقطي توفي سنة 257 هـ، والجنيد توفي سنة 297 هـ.

2 ورد في مصطلحات الدراسة تحديد مفهوم النسقية، والنسق لغَةً: ما كان على نظام واحد – المعجم الوسيط، ص 919

3 فروخ، عمر، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، مرجع سابق: يرى المؤلف: "أن الصوفية حركة بدأت زهدًا وورعًا ثم تطورت فأصبحت نظامًا شديدًا في العبادة، ثم استقرت اتجاهًا نفسيًا وعقليًا بعيدًا عن مجراها الأول وعن الإسلام في كثير من أوجهها المتطرفة"

هدامة، فإن دراستها دراسة مقارنة مع الظاهرة الإسلامية[4] أو أبعاد الظاهرة الإسلامية[5] يقدم نمطاً موضوعياً يتوقع أن يختصر الآماد والأبعاد ويساعد من يطلع، على إصدار حكمه حول هذه العلاقة، وهذا جانب من أهمية هذه الدراسة مع التأكيد على أن النتائج التي توصل إليها الباحث لا تلزم أحداً، ولا تغلق الباب على الموضوع.وقد ساعد التأويل الصوفي، وصرف الكلام عن معناه واعتماد التصوف على التجربة الفردية التي تتجاوز المحسوس والمعقول، وتداخل التصوف مع القوى الغازية للعالم الإسلامي، على خلط الأمور والمعاني والتوجهات مما شكل خطراً مستداماً على النسقية الإسلامية الأمر الذي يعطي هذه الدراسة قدراً من الأهمية المنهجية.

أولاً: الدراسات السابقة حول ظاهرة التصوف:

تمثل الدراسات التالية مجموعة منتقاة من أعداد كبيرة من الدراسات السابقة، ولئن كان الانتقاء شكلا من أشكال التحيز إلا أن هذه المجموعة من الدراسات تؤكد انضباطها بالأبعاد الإسلامية في إصدار أحكامها فما جاء فيها هو تعليمات وتسمو على الانحرافات الشخصية والشطحات الوجدانية غير الملتزمة، كما اشتملت على دراسات تقوم على الخبرة المنهجية التي تدعم المعرفة الملتزمة بثوابت الإسلام هذه الدراسات هي:

ص 420 . ثم يقول إن الصوفية: "مشتقة من الصفاء وإن الصوفي رجل صافاه الله، من الفعل صافى يصافي فهو قد صوفى مبني للمجهول...أو... اشتق هذا الاسم من المبكرين للصلاة في الصف الأول.. وقيل من الصفَّة التي كان نفر من الصحابة رضوان الله عليهم يجلسون فيها معظم أوقات اليوم وذلك – على حد قول المؤلف عمر فروخ- مخالف للاشتقاق اللغوي.. ويستطرد: ".. وزعم نفر من المستشرقين أن كلمة (صوفية) تعريف لحكمة صوفيا اليونانية (الحكمة). ثم يقول وذلك مخالف لأصول التعريب.. ثم يقدر هو بنفسه أن الباحثين (والمؤلف لا يذكر من هم) "أجمعوا قديمًا وحديثًا أن كلمة "صوفية" مشتقة من الصوف.. وكان الصوف هو اللباس الغالب على الزهاد والعباد.." ص 470

4 هذا أيضًا رأي الباحث، كما يعترف المرجع السابق بالتقاء اليونانية والهندية وغيرها مع التصوف.

5 عقد الباحث مناقشة حول مفهوم الظاهرة الإسلامية في الفصل الثالث، مع أنها يمكن الإشارة إلى أنها ما ينتج عن تطبيق الإسلام كاملا، وعن تطبيق حكم إسلامي في المجتمع الإسلامي في وضع أو حالة إسلامية تستمر وترتقي مع استمرار العمل بها والارتقاء بأدائها في النسق الإسلامي المتكامل، أو قد تكون هي الظاهرة البداية، كبداية دعوة الرسول صلى الله عليه وسلم في مكة.. وهكذا.

1. رسالة المسترشدين، للحارث المحاسِبِي:[6]

"الإمام العارف الناطق بالحكمة، عديم النظير.. أحد الزهاد..." (ص16) "وكان ناسكاً عابداً وصوفياً زاهداً" (ص16).. "ولقد كان أثر الإمام المحاسبي على الإمام الغزالي كبيراً، فلقد تبطن الغزالي كتاب (الرعاية) في كتابه الإحياء (ص17).. وعَدَّهُ المناوي من "السادة الصوفية"، وقال عنه التميمي: إنه إمام المسلمين في الفقه والتصوف والحديث والكلام، وعده ابن حَجَر "من أئمة الحديث" (ص19). وقال عنه الحافظ الذهبي: "... وقد نقموا عليه بعض تصوفه وتصانيفه" (ص19)، وهناك من حذر من كتبه.. على أنها كتب بِدَع وضلال" (ص20)، وذكر عنه أنه ابتدع قولاً في كلام الله سبحانه، ثم تاب عنه (ص20)، وأشار المحقق (أبو غدة)، أن الإمام أحمد بن حنبل انتقد المحاسبي لدخوله في مسائل من علم الكلام.. كما أكد الخطيب البغدادي: "وكان أحمد بن حنبل يكره للحارث نظره في الكلام وتصانيفه الكتب فيه.. ويصد الناس عنه"، (ص21)، ويؤكد المحقق أن هذه الرسالة "جاء فيها طائفة من الأحاديث الضعيفة.. وبعض الأحاديث الموضوعة" (ص26).

وفي ترجمة القشيري للحارث المحاسبي والجنيد وأبو رُوَيم وابن عطاء والمكي يمتدح هؤلاء الخمسة لأنهم: "جمعوا بين العلم والحقائق"، إشارة إلى أن العلم هو الشريعة، والحقائق هي حقائق ما فوق العلم (التصوف). وهو قول لا يستند إلى المرجعية الإسلامية بل يتناقض معها. كما روى الخطيب البغدادي في (تاريخ بغداد) (ص215)، وابن السُّبكي في (طبقات الشافعية) أن جعفراً ابن شقيق هارون المجدر حضر وفاة المحاسبي الذي قال لهم قبل خروج نفسه: إن رأيت ما أحبُّ تبسمتُ إليكم وإن رأيت غير ذلك تبيّنتُم في وجهي.. قال جعفر: فتبسم ثم مات!

---

6 أبو غدة، عبد الفتاح. (محقق) رسالة المسترشدين للحارث المحاسبي، مرجع سابق، وهو أبو عبد الله الحارث بن أسد البصري المحاسبي، توفي في بغداد 243 هـ، الطبعة الثالثة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، قدم أبو غدة لهذه الطبعة، كما قدم للطبعة الثانية والأولى، (وقد أكثر فيها من الحكايات عن السلف تأييدًا لما تضمنته الرسالة من الإرشاد والتوجيه). وقدم مفتي الديار المصرية الأسبق حسين محمد مخلوف الكتاب في طبعته الأولى.

ومن دلالات هذه الحكايات أنها مجرد حكايات وأن الفقهاء الذين يستشهدون بها لم يكونوا يهتمون بعلاقة القول أو التصرف بالنَّسقية الإسلامية في التفكير والشعور والسلوك، وأن حقائق الإسلام لا تعتمد الحكايات، وأين علم الجرح والتعديل حول حديث الرسول صلى الله عليه وسلم من هذا؟

أما أقواله في الرسالة فإنه يشهد الشهادتين، وأنه يؤمن بأن هناك من عباد الله المؤمنين أهل وفاء وأخلاق فاضلة وخوف وخشْية، وهو يمهد للرسالة وللإشارة لأهل التصوف. ثم هو يربط بين ذوي الألباب هؤلاء ورعاية حدود شريعة الله، بما فيها السنة النبوية، كما يؤكد أن أداء فرائض كتاب الله والإيمان بمتشابهه ومحكمه والاعتبار بقصصه وأمثاله يخرج الإنسان من ظلمات الجهل إلى نور العلم، ومن عذاب الشك إلى روح اليقين، ثم هو يرى أن أهل العقل عنِ الله هم الذين عملوا لإحكام الظاهر (ص41)، وهذه من آيات الإشارة إلى المسارات الصوفية.

ولا تخرج هذه الرسالة عن الحدود الإسلامية وإن شابتها بعض المفردات التي انتشرت في أقوال المحاسبي. وبذلك خلط المحاسبي بين الظاهرة الصوفية والظاهرة الإسلامية، وهو على كل حال خلطٌ ذكي يجمع بين الظاهرتين.

2. ابن تيمية بطل الإصلاح الديني،[7] تحقيق محمد الإستانبولي:

تتحدث الدراسة بحماس شديد عن المصلحين وعن ابن تيمية مصلحاً، ثم يلخص جهود هذا الإمام في مواجهته للتتار والفلاسفة والمتصوفة وأصحاب البدع والخرافات، ثم يشير إلى عداء بعض الفقهاء له إلى هذا اليوم مع أنه كان في نظره المقدم بطلاً في ميزان العلم وبطلاً في ساحة الحرب وبطلاً في معارك السياسة. فهذه الدراسة، وهذا الكتاب مؤطر بحب هذا الإمام الفقيه، ولعله حب مهتدٍ فيه غيرةٌ على الإسلام وعلى رجال الإسلام، وهو في نظر الباحث من مقتضيات وعي المسلم وفقهه.

وتعرض نوعاً من المقارنة بين ابن تيمية وابن عربي حول موضوع النبوة، فيبين المؤلف في هذه الدراسة أن فكرة الغزالي عن النبوة إنما هي استمرار لفكرة ابن سينا عنها. ويشرح أقوال ابن سينا والغزالي في مسائل

[7] استانبولي، محمود مهدي. ابن تيمية بطل الإصلاح الديني، الدار العربية للطباعة والنشر، 1977، ص 2

النبوة، ويتساءل عن السبب الذي قاد كلاً من ابن سينا والغزالي إلى خلط فكرة النبوة بالشبهات، ورفض فكرة الوحي كما جاء بها القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة.

ثم يشير إلى تدخل الغزالي في كيفية خلق الله سبحانه وتعالى لحواس الإنسان حين يقول: "إن الله يخلق في الإنسان حواسه من لمس وبصر وسمع وذوق ثم يخلق له العقْل... ثم إن "وراء العقل طوراً آخر تتفتح فيه عينٌ أخرى يبصر بها الغيب وما سيكون في المستقبل وأموراً أخرى العقل معزولٌ عنها". وهكذا يرتقي الغزالي بالصوفي إلى مخالطة الله جل وعلا، سبحانه في ما يفعل، ويهبط بالنبوة إلى أسفل سافلين، ولا شك في أنه مسار تدميري سواء كان مقصودا او غير مقصود: فالاجتهاد الصوفي في الأحوال –وهو غير الاجتهاد الإسلامي– يوصل المتصوف إلى ما فوق علوم الأنبياء، وأما ابن تيمية فيرى أن كلام الغزالي هذا كان الأساس الذي بنى عليه ابن عربي فكرته عن خاتم الأولياء الذي يرى – الغزالي – أنه أفضل من خاتم الأنبياء، لأنه يأخذ من المعدن الذي يأخذ منه الملَك الذي يوحي به إلى النبي، أي أن خاتم الأنبياء الصوفي يأخذ من الله مباشرة، أما محمد صلى الله عليه وسلم –في رأي الغزالي– فإنه يأخذ من جبريل الذي يأخذ من الله" ص205-206 من كتاب "جامع الرسائل" لابن تيمية. وإذا نظرنا اليوم في كتاب ابن عربي "الفتوحات المكية" وكتاب "فصوص الحِكَم"، فنرى أن ابن عربي كما الغزالي يضعان نفسيهما في حلقة خاتم الأولياء الصوفي بل إنهما يزعمان بهذا أن هناك أكثر من خاتم أولياء صوفي أعلى من خاتم الأنبياء مرتبة... في سلم الترقي الصوفي! والحبل يجر كما يقال!

وهو طبعاً كلام –لا يقوله– على حد قول ابن تيمية في هذا المرجع "لا المسلمون ولا اليهود ولا النصارى بل يقوله الملاحدة من الصابئة والفلاسفة."

وأما فكرة النبوة عند ابن تيمية فتقف عند حدود النص القرآني وما ورد في صحيح السنة. فبينما كان الغزالي تابعاً للفلاسفة، فقد قال، أي الغزالي، قال بما قالوا والتمس لهم الأدلة الشرعية ومزج الفلسفة بالتصوف – بل لقد كانت آراؤه في ذلك هي ما وجّه الباحثَ في هذا البحث إلى أن التصوف هو الفلسفة؛ أي أن التصوف هو حب الصوفيا أي الفلسفة بعينها كما سيرد في القسم الرابع من هذه الدراسة.

وقد رفض ابن تيمية القول بالباطن بقوله: "إنه إذا أريد بالعام الباطن علماً مخالفاً لظاهر الشريعة فإن قائل ذلك إما ملحد زنديق وإما جاهل ضالّ، وأنواع التأويل التي يلجأ إليها الفلاسفة وباطنية المتصوفة هي من هذا النوع." ثم إن المتصوفة كابن عربي وابن سبعين والسهروردي كانوا يرون أن باب النبوة مفتوح لا يمكن إغلاقه على الرغم من صريح الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة على أن محمداً صلى الله عليه وسلم هو خاتم الرسل. فعلى النقيض من هذا كان السهروردي يقول: "لا أموت حتى يقال لي قم فأنذر"، أي حتى يبعث نبياً!!! بزعمه.

وأما بالنسبة لرؤية ابن تيمية لفكرة وحدة الوجود والحلول، فإنه يؤكد أن المتصوفين الكبار تابعوا الضلال القديم في القول بالحلول أي حلول الله سبحانه في بعض الآدميين إذا كانوا أصفياء النفوس والأرواح. ومن هؤلاء الكبار في (زعمهم) الحلاج وابن عربي الذي انتقل من فكرة الحلول إلى فكرة وحدة الوجود ثم إلى فكرة الاتحاد بين الخالق والمخلوق أو الاتحاد بذات الله سبحانه وتعالى؛ حيث يبلغ الصدق عنده مقام المحْو (الغيبوبة نتيجة الاتحاد)، وهي فكرة الفناء في ذات الله، ثم يرتقي إلى فناء الفناء ثم إلى الصحو أو وحدة الشهود، وجاء ذلك في أقوالهم وأشعارهم ولا سيما ابن الفارض.

وقد نقض ابن تيمية هذا كله على أساس الشريعة، فكان عالماً إسلامياً تتمثل الظاهرة الإسلامية في قوله وعمله وفي مواجهته ظواهر التصوف (ص56). وكان اعتماده منهجياً، على ثوابت الإسلام، لذلك نقض فكرة العقل الأول التي استعارها ابن عربي من اليونان، حيث زعم أن محمداً صلى الله عليه وسلم هو العقل الأول، كما نقض فكرة وحدة الوجود والعدم وفكرة الوحدة بين الحق والخلق، وفكرة إلغاء العذاب بالنار حيث تصير طبيعتها، في رأي ابن عربي، يوم القيامة نارية ممتعة، وفكرة إسقاط التكاليف الشرعية عن الصوفي، كذلك نقض أولويات الفلسفة وبناءها الفكري، وأكد أن التصوف عائد إلى الفلسفة ومرتبط بها ويسعى لتحقيق أهدافها في نقض ثوابت الإسلام. وقد قام نقده لذلك ونقضه له على أساس "أنه يرى أن القرآن الكريم، بما فيه من أدلة وحجج فيه غناء لطالب العقيدة الإسلامية.." (ص7)، كما خص المنطق بما نقض أصوله ومقدماته وأنكر إمكانية الانتفاع به (ص77).

وقد أبرز هذا الكتاب دور ابن تيمية في تكريمه للسنة النبوية في ضوء القرآن الكريم واستناداً إليه (ص87-90)، كما حارب البدع والابتداع الذي يُلصق بالإسلام ما لا يقبله الإسلام.

3. التصوف بين الحق والخلق:[8]

يمثل هذا الكتاب حملةً على التصوف ويرى أن صور التصوف وأنماطه ما هي "إلاّ مؤامرة كبرى على الإسلام نسجت خيوطها قديماً في الظلام أيادٍ شعوبية آثمة ممن ثل الإسلام عروشهم وخيب آمالهم وطغى على حضارتهم ودمَّر مدنيتهم" (ص11). ثم يبين أن التصوف"طريقة زهدية في التربية النفسية يعتمد على جملة من العقائد الطبيعية (الميتافيزيقية) مما لم يقم على صحتها دليل لا في الشرع ولا في العقل. ويزعم أصحابها أنهم وصلوا إليها من طريق الكشف أو الخواطر أو الرؤى الشخصية (الذاتية) أو الذوق.. ومنها عقيدة الحلول، ووحدة الوجود، ومفهوم الحقيقة المحمدية (العقل الأول في نظرية الفيض اليونانية)، واعتبارها أصلاً لكل حياةٍ بشرية وكونية. ويسردون الأقوال على الناس كأنما هم رسلٌ من نوع خاص لا ينطقون عن الهوى وكأن كلامهم لا يحتاج إلى دليل! فهذا ابن عربي يقول: "... اعلم! أن الله تعالى لما خلق آدم عليه السلام الذي هو أول جسم إنساني تكون وجعله أصلاً لجميع الأجسام الإنسانية، فَضَلت من خميرة طينته (وهذا خبر آخر حول العجينة الأولى وخميرتها) فضلة خَلَق منها النخلة، فهي أُختٌ لآدم عليه السلام وهي عمّةٌ لنا، وقد سماها الشرع لنا عمة – (يعود للشرع هنا)، ولها أسرار عجيبة دون سائر النباتات، وفَضَلَ من الطينة بعد خلق النخلة قدر السمسمة في الخفاء فمدَّ الله تعالى من تلك الفضلة أرضاً وفضاءً... وجعل منها العرش وما حواه والكرسي والسموات والأرضين وما تحت الثرى والجنات كلها والنار من هذه الفضلة...الخ" (ص8).

ثم قَسَمَ الصوفيةُ الدينَ إلى شريعة وحقيقة وظاهر وباطن: فأما أهل الظاهر فهم أهل الشريعة، وهم العوام من الناس الذين يؤمنون بالنصوص الشرعية دون اللجوء إلى التأويل ومنهم علماء المذاهب الأربعة أو عامة فقهاء الشرع وعلماء الحديث، وهم عندهم "علماء الرسوم"! (ص9). أما أهل الباطن، فهم عند المتصوفة أهل الحقيقة والطريقة (التي بحسب زعمهم خبأها الله عن العوام ومنهم – في زعمهم الفقهاء وأئمة

---

[8] شقفة، محمد فهد. التصوف بين الحق والخلق، 1970

الفقه. وهؤلاء، أي أهل الباطن، هم الخاصة من الناس الذين يعتمدون على التأويل) (ص9). والتأويل هو عندهم صرف النص إلى معنىً لا يحتمله إلا عن طريق الذوق والأحلام والخواطر والكشف واستفتاء القلوب وهو التحريف بعينه، ويتنوع بتنوع هذه القلوب وأذواقها... وهنا تتشعب القضايا.

وأدهى من ذلك أنهم استعملوا الكشف والخواطر لتقوية أحاديث ضعيفة أو لتضعيف أحاديث قوية بحسب مزاج (المكاشف) الذي قد يكون فهمه، في الواقع، دون فهم الأمي الجاهل! يقول ابن عربي: "ورب حديثٍ يكون صحيحاً عن طريق رواته (العوام)، وحصل للمكاشف الذي يكون قد عاين هذا المظهر فسأل النبي – في موقف المكاشفة والمعاينة، عنه فأنكره، يقصد النبي، وقال للمكاشف: لم أقله ولا حكمت به فيعلم ضعفَه ويترك العمل به – على بينة من ربه! وعلى الرغم من عمل أهل النقل! وهذا ولا شك تخريب لأصول الإسلام وفروعه، وبهذا جرؤ المتصوفة على التنكر للشريعة، وشجعوا على وضع الحديث وتهربوا من تبعات أفعالهم، وحذا حذوهم أو ساندهم الفلاسفة أمثال ابن رشد وغيرهم ومن سبقوهم من الأديان السابقة، وجعلوا محور احتجاجهم حديثٌ يسندونه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، جاء فيه: "ما من آية إلا ولها ظاهر وباطن وحَدٌّ ومطلعٌ، ولكل مرتبةٍ من هذه المراتب رجال وأحوال ولكل طائفة من هذه الطوائف قطبٌ وعلى ذلك القطب يدور فلك ذلك الكشف" (الفتوحات المكية) (ج1-ص242). وزعم ابن عربي أن أصحابه وهم أهل الكشف أجمعوا على صحة هذا الحديث.

أما تفسير القرآن بالتأويل غير المنضبط، فهو من السمات الواضحة في التفسير الصوفي بعامة. كذلك مفهوم الأتباع والمريدين والنقل والخرقة الصوفية، والذكر والأدعية الصوفية، والخلوة والمجاهدة إلى غيرها من المفاهيم المبتدعة التي لا سند لها في الإسلام مثل الفناء والوحدة والمشاهدة والمحو.

ويؤكد الكتاب الصلة بين التصوف والتشيع المتطرف، كما يتناول الطرق الصوفية، ويعلل أسباب انتشار الظاهرة الصوفية (الانجراف في التصوف) (ص203)، ويذكر صلة المتصوفة بالظالمين والمستعمرين (ص210)، ثم يورد أقوالاً في الصوفية وأشعاراً حولها، تؤيد ما ذكر آنفاً.

والدراسة مفيدة بالنسبة للبحث القائم، ولكنها دراسة نمطية تفتح أبواباً على طريقة التداعي الحر، وفيها حرص شديد لكنه غير منظم، على نقاوة الإسلام من شوائب الصوفية، ومع هذا فإنها دراسة أخذٍ وردٍ

ودفاع وهجوم وليست دراسة علمية بالمعنى الذي يتناول الظاهرة على أساس أبعاد محددة ويعقد مقارنة مع ما يقابلها.

4. الفكر الصوفي في ضوء الكتاب والسنة[9]

تسيرُ هذه الدراسة مساراً ذا منهجية معتدلة، أكد المؤلف في المقدمة على نقاء الإسلام كدين ختامي وعلى سلامته عقيدة وتربيةً وطريقة حياة ونظاماً. ثم تناول الحركات الصوفية التي برزت في العالم الإسلام منذ أواسط القرن الثاني الهجري بهدف نصرة الظلام والجهل والهزيمة سواء في المغرب أو في السودان أو في بلاد الشام أو في مصر. ثم عرف بالكتاب على أنه بحثٌ في عقيدة التصوف وماهيتها وغاياتها، وأنها نشأت مع الأفلاطونية الحديثة (أفلوطين الأسكندري في تاسوعاته)، ثم يركز على العقائد الصوفية في ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، ثم يبلور أفكاره حول الكتاب الكريم والسنة والعقيدة والمنهج الإسلامي، وقضايا الالتزام الإسلامي عند الصحابة، ثم يتناول شخصية صوفية رائدة هي شخصية إبراهيم بن الأدهم (مات سنة 161هـ)، ليستخلص منها أبعاد التصوف وحكاياته التي يرى أنه لا سند لها ولا دور لها في الالتزام الإسلامي، وفي الحياة الإسلامية.

ثم يجري مقارنة بين الشريعة الإسلامية والحقيقة الصوفية، ويعرض للحلاج وعقيدته، ويتناول العلم الباطن، وعبد الغني النابلسي وعقيدته، ويعرض بعض ما أسماه الفضائح من الواقع العملي للتصوف.

ثم يتحدث عن نشأة الصوفية وتطورها وعن العبادة الصوفية والقول بالحلول، ووحدة الوجود ويختم بالحديث عن محيي الدين بن عربي، ليثبت أن التصوف بعيد عن نسق الإسلام ومناقض له أو هو من وجهة نظره سلسلة من المحاولات المتتابعة لتخريب الإسلام، وتدمير ارتباط حياة المسلمين به.

5. تهذيب كتاب النقشبندية: عرض وتحليل:[10]

---

9 الخالق، عبد الرحمن. الفكر الصوفي في ضوء الكتاب والسنة، تصحيح عقائد المسلمين وأعمالهم، الكويت: الدار السلفية للطباعة والنشر والتوزيع، 1975

10 دمشقية، عبد الرحمن. تهذيب كتاب النقشبندية: عرض وتحليل، ط 2، د.ن.، 1990

هذا الكتاب دراسة يعرض فيها المؤلف (عبد الرحمن دمشقية) النقشبندية ويحللها في اتجاهات ثلاثة رسمها المؤلف، أولها: التحقق من صدق الشيخ محمد أمين الكردي، صاحب كتاب (تنوير القلوب): "بأن النقشبندية، على حد قول الكردي، هي معتقد أهل السنة ولا بدعة فيها"، وثانيها: التحقق من صدق زعم يَس السنهوتي: "أنها طريقة الصحابة الكرام وأن النقشبنديين لم يزيدوا فيها ولم ينقصوا منها"، أما ثالثها: فهو قول الشيخ محمد بارسا أحد كبراء النقشبندية (كتاب فَصْل الخطاب): "بأن طريق الخواجة نقشبند حجة على جميع الطرق ومقبولة لديهم وأنها طريق الصدق والوفا ومتابعة المصطفى ومجانبة البدع ومخالفة الهوى".

وفي هذه المسارات يعرض الكتاب مادته بعد إيجاز حول النقشبندية (ص6-14)، ويرد على كل قول نقشبندي رداً مسنداً وموثقاً يمكن أن نشير إلى عدد من محاوره:

دعوتهم إلى ترك الذكر باللسان وتفضيل الذكر بالقلب فلا تعجبهم كثرة الأذكار اللسانية والأوراد الظاهرية، ويبين الكاتب خطأهم بياناً يقيم الحجة، وتسمى عندهم هذه بدعة الذكر، وقد نقضه المؤلف على أساس من القرآن الكريم والسنة النبوية الطاهرة.

اعتمادهم الإسناد إلى شخصية العبد الصالح (يقولون إنه الخضر) في تبرير ادعاءات مشايخهم وعلو مرتبتهم فوق مرتبة النبوة.

الإيمان بكرامات الشيخ محمد بهاء الدين شاه نقشبند. المسمى عندهم بالغوث الأعظم، وعقد جيد المعارف الأنظم، وغير ذلك من الشطحات التي لا تقع في دائرة الاعتقاد الإسلامي.

الزعم برؤية الله عن طريق المجاهدة في الذكر، وهي ما سموه بالمشاهدة من غير حجاب.

القول بالتوكل بدون عمل، فالتوكل عندهم (ترك التدبير والانخلاع عن الحول والقوة) (ص31)، وتتبعها مزاعمهم بحضور الموارد من الطعام والطيبات في الأسفار والإقامة.

ترك الحلال عندهم فرض على النقشبنديين أما طلب الحلال فهو عندهم فرض على المؤمنين (عوام الأمة) (ص31).

الأكاذيب والمزاعم مثل: ادعاء أن الكعبة تحج إلى مشايخهم (ص35)، وأن النقشبند (شيخهم) يسرى في ذرات العالم مثل النور، واستشهادهم بقول الحلاج: "أنا الله" وتسميته حبيب الله، وقولهم أن نصف القرآن رُفع بعد مقتل الحلاج، ومزاعم العروج عندما يريد الشيخ رؤية المقامات التي يريدها، ومزاعم بمعرفته ما يدور فى النفس البشريه.

تقديس قبور المشايخ، وإيمانهم بإمكان خروج الشيخ من قبره لقضاء حوائج الناس، والاعتقاد بأن القبور تضر وتنفع.

– القول بالفناء في الله ووحدة الوجود. وهما مرتبطتان عند المتصوفة ولا سيما عند النقشبندية، فهم يعتقدون بأنه تحدث لهم حال فيها يرون الله –سبحانه– في كل مصنوعاته ومخلوقاته فيصبح الله هو المعبود والعابد.. وهي كذبة قديمة وردت في جميع الوثنيات. وفي أقوال لهم: يجد الذاكر أن الله عين الأشياء (التوحيد الوجودي) ثم يجد الله في الأشياء من غير سريان ولا حلول ثم.. يجد الأشياء ثم يجد عين الأشياء التي هي عين الله الذي هو عين كل شيء، ثم يجد الله في الأشياء وفي نفسه ومع الأشياء ومع نفسه!!! وهي افتراءات لا يملك المسلم إلا أن يستعيذ بالله عند ذكرها.

ويأتَمُّون بقول أبي يزيد البسطامي: "طلبت الله سبعين سنة فإذا هو أنا"! وله مزاعم غيرها – يعتمدونها.

– القول بأن ظاهر الشريعة كفر خفي وأن حقيقة الكفر معرفة جَلية (عن الحلاج ص63).

يَعدون البسطامي من أوائل أصول النقشبندية ولا سيما في قوله عن نفسه: "سبحاني ما أعظم شاني" (ص66-68).

وقد كانت هذه الدراسة دليلاً اهتدت به الدراسة القائمة في بيان بعض حدود الظاهرة الصوفية من جهة وتأكيد التناقض التام بينها وبين الظاهرة الإسلامية من جهة أخرى.

6. هذه هي الصوفية لعبد الرحمن الوكيل:[11]

يقدم الوكيل لكتابه بالحديث عن تجربته التي هداه الله منها وأنقذه من شرها، على حد قوله، ولكنه يعبر عن حزنه العميق للأفاعيل التي يفعلها مبتدعو التصوف في ريف مصر وفي مدنها (ص5–8). ثم يقدم للكتاب موضحاً هدفه وهو كشف خفايا الصوفية أمام المسلمين، كما يؤكد أنه لم يَرْمِها بغير ما تدين به (ص11) وأنه يلتمس في ذلك مرضاة الله سبحانه وتعالى.

ويبدأ بتقديم أمثلة على ضلال الصوفية وانحرافها، كما يقدم ما سماه دين الصوفية الذي هو فى رؤيته مستمدٌ من كل نحلة ودين.. وأنهم مثل ابن عربي يزعمون أن القرآن كله شِرك، وإنما التوحيد في كلامهم (ص14)، ويعرض صوراً من افتراءاتهم على ذلك وأن "الذوق الفردي" أو الوجدان المتسيب، لا الشرع الإسلامي هو دينهم" (ص21)، كما أنهم يعبدون ما يشاؤون من المجسدات ومظاهر الطبيعة، ويزعمون أن الله يتعين في صور مادية وجمادات وحيوانات وأناس وجن وأوثان وأصنام فالله عندهم، هو عين خلقه، وحتى الله يصلي للصوفي! (ص79)، كما يزعمون أن الله تجلى لآدم في صورة حواء! وما هي (حواء) إلا الحقيقة الإلهية في زعمهم. ويزعم الصوفي (ابن الفارض مثلاً) أنه هو الله، وأنه عَيَّنَ رسلاً وعَين آدم والملائكة الذين سجدوا لآدم! وأما إله ابن عربي فهو وجود وعدم وهو خالق ومخلوق وهو الموحِّد والواحد وهو المؤمن والكافر، وهو الحيوان والملاك وهو الناسك القديس والشيطان العربيد في الماخور، والرب عندهم إنسان كبير وهو صدر العالم، وصفاته هي صفات الخلق، وكل شيء ربٌ للصوفية، وهو رب يتجسد في النساء. ويكمل الكاتب هذا العرض حول إله "الجيلي" الذي يرى أنه أي الجيلي نفسه، صاحب الربوبية العظمى. ثم يعرض رأيه في الغزالي الذي "أفسح المجال لبعض صوفية وحدة الوجود أمثال ابن عربي وغيرهم وطوائف الصوفية" (ص50) كما يؤكد قول جولدزيهر أن الغزالي "خلَّص الصوفية من عزلتها التي وجدها عليها وأنقذها من انفصالها عن الإسلام وجعل منها عنصراً في الحياة الإسلامية (ص51).

---

11 الوكيل، عبد الرحمن. هذه هي الصوفية، بيروت: دار الكتب العلمية، 1984

ثم يستعرض مفهوم وحدة الوجود، والاتحاد عند ابن عامر البصري والقونوي والنابلسي، وابن مشيش، والدمرداش، وابن عجيبة، وحسن رضوان، بما في ذلك تأليه الحيوان النجس. وينقض الكاتب ذلك كله. (ص68، 69)

ثم يستعرض أطوار الوجود الصوفية (وجود الله عندهم) وهي: طور العماء ثم طور العلم بالذات (علمها بذاتها يقصدون الله) وهي كما وردت في نظرية الفيض اليونانية وعند فلاسفة المسلمين، واختلفوا فيه أهو وجود مطلق أم وجود متعين ثم يطهر وجود الله في الحقيقة المحمدية إذ هي (التعين الأول للذات الإلهية أو هي معبر الوجود من الإطلاق إلى التقيد) ومن العماء إلى الأحدية ثم الواحدية!!! فمحمد الصوفية هو غير محمد خاتم النبيين. وينطلقون من ذلك إلى أن كل صوفي يصدق عليه أنه هو ذات الله واسمه الأعظم فإن الله متعين في كل بشرى، وكذلك الحقيقة المحمدية (ص77).

ثم يعرض فكرة وحدة الأديان وينقضها وكذلك دفاعهم عن فرعون وعن إبليس وعن إيمانهما الصوفي الذي لا يعرفه القرآن، إذ يزعم المتصوفة أن هؤلاء أكثر إيماناً من موسى عليه السلام.

ثم يقدم شيوخ الصوفية وكراماتهم ابتداءً من عبادة الأحبار والكهان (ص99)، مروراً بتوسلهم للقبور وكشف العورات والفضائح في صلاة الجمعة، وتحولهم إلى وحوش وأشياء أخرى، ثم عن ولاية الكلاب، وغير ذلك من الإفك والمخازي، ومنها ملكية الصوفية لكلمة التكوين وأنهم يجترحون المعجزات ويسمعون نطق الجمادات ويطوفون بالملكوت، ويضمنون الجنة، وأن قلب الصوفي أوسع من عرش الله، وأن الملكوت موجود في بطن الصوفي وغير ذلك من المزاعم التي يسمونها كرامات الصوفي (ص124)، وأن الأقطاب يخلفون الله في الوجود.. وللقطبية والبدلية (الابدال) صفات وخصوصيات عندهم ليست لله، كما ادعوا رُتبة خاتم الأولياء وفضلوها على رتبة خاتم النبيين مع أن كل شيخ منهم ادعى أنه الولي الخاتم.

كما قدم الكتاب وصفاً صوفياً لما يُسمَّى (الديوان الصوفي) (ص131)، الذي فيه يحاكمون الأقدار ولا تستطيع القدرة الإلهية فيه أن تفعل شيئاً، وما يرتبط بذلك من خرافات أفادت الاستعمار الإنجليزي، ثم يختم دراسته بنصيحة المتصوفة وأدعيائها بالعودة إلى حظيرة الإسلام.

7. مصرع التصوف أو تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي للبقاعي:[12]

يقدم المحقق تجربته مع الصوفية ويعلن موقفه منها كما يورد شكوى المتصوفة للملك فاروق على العلماء الذين يسبونهم ويتهمونهم ثم يبين أن الكتاب كتابان هما: الأول "تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي" والثاني: "تحذير العباد من أهل العناد ببدعة الإلحاد"، ثم يقدم منهاج البقاعي في أمرين، الأول هو نقل نصوص كثيرة من كتاب فُصوص الحكم لابن عربي ومن تائية ابن الفارض، أما الثاني فهو ذكر فتاوى كثير من فقهاء القرون الهجرية السابع والثامن والتاسع.

أما عمل المحقق فهو كما بيّن "تحقيق نص الكتاب ويشمل المنقول عن المتصوفة وهو تأليف البقاعي، الذي كان أميناً فيما نقل لكنه كان يترك الربط ويعتمد على القارىء، ولذلك فقد أبقى المحقق على أسلوب المؤلف بلا تغيير. بالإضافة إلى الحاشية التي ترجم فيها لكل من ورد اسمه في الأصل، ولكل فرقة ورد ذكرها، وكذلك تخريج الأحاديث وتحقيقها ومناقشة مواقع الخطأ والانحراف في النصوص الصوفية، كما قام بوصفِ نسخة المخطوطة الأصلية وتحديد مالكها. (ص14)

ولقد كان الكتاب مفيداً للباحث في هذه الدراسة سواء في نصوصه أو في مناقشاته وذلك بالنسبة لرسم حدود الظاهرة الصوفية واستكمال هذه الحدود في التفريق بينها وبين الظواهر الإسلامية؛ فقد عرض فيه عقيدة ابن عربي كأساس لما سوف يعرضه وخلاصته: "أنه لا شيء موجود في الحقيقة سوى هذا العالم، والإله أمر كلي لا وجود له إلا في جزئياته".. ويسعى على هذا الأساس إلى إبطال ثوابت الإسلام، وأن كل واحد وكل ملة على صراط مستقيم ولا فرق بين الجنة والنار.. "وما ثم إلا أرحام تدفع وأرض تبلع وما وراء ذلك من شيء" (ص9).

ثم عرض منهاج الصوفية في التستر والتلبيس والتعطيل وفي الظاهر والباطن وفي التأويل والزندقة، والاحتجاج بقصة (المسمَّى عندهم بالخضر)، والقول بصرف الكلام عن ظاهره إلى ما لا يحتمله الكلام، وعرض شيئاً عن الدهرية والمثنوية والديصانية والصابئة والنصارى والمجوس والمتفلسفين الذين يجوزون الكذب

---

12 البقاعي، برهان الدين. (885-809هـ) مصرع التصوف أو تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي، وحققه عبد الرحمن الوكيل، المروة – مكة المكرمة: عباس أحمد الباز، 1980

على الأنبياء. ثم ذكر الباطنية والروافض وأصحاب الإباحة (المزدكية والبابكية والمازيارية) والقائلين بالرسل من الحيوان، واعتبار العبادة — عبادة أي شيء عبادة لله.

ثم عرض للباطنية وتسميتهم (القرامطة، المزدكية، والملاحدة) وادعاءاتهم أنهم إسماعيلية شيعية، ثم ينتقل إلى مفهوم الزندقة. ويتعرض لابن عربي وما جاء به من إفك وافتراء وبهتان، ويشير إلى تكفير ابن عربي والصوفية عموماً لنوح في صرف ألفاظ سورة نوح عن معانيها الإسمية وإيمانهم بصحة اعتقاد قوم نوح: فلكونهم — مثلاً، من العارفين وضعوا أصابعهم في آذانهم وانصرفوا عن نوح واستغشوا ثيابهم وأصروا واستكبروا استكباراً وقولهم بأن الدعوة إلى الله التي جاء بها الرسول هي مَكْرٌ بالمدعويين وتضليل لهم، إذ يرون كل شيء رب وإله (ص53)، فكيف يدعوهم إلى عبادته سائل الأشياء التي هي عين المعبودة؟

ثم يعرض لدين ابن الفارض (ص71) وهو اتحاد ووحدة وجمع فهو كما يقول في تائيته ما معناه: (أرسل من ذاته رسولاً إلى ذاته بآياته إلى ذاته دليلاً على ذاته التي أرسلت هذه الآيات)، وقوله بالشفع أي: (أن وجود الرب محتاج إلى وجود العبد)، وأن العبد عين الرب، وأن النار عين الجنَّة، ثم يورد أمثلة من تأويل ابن عربي للقرآن على أساس أن وجود الحق عينُ وجود الخلق ثم يورد آراء فقهاء في تكفير أقوال ابن الفارض.

ثم يورد المؤلف ردوداً فقهية منتقاة، ومنها اتهام ابن عربي لموسى عليه السلام، بأنه رضي لقومه عبادة العجل) (ص121–123)، وإيمان فرعون ونجاته من العذاب الأخروي، ويرد على فِرْيتهم في زعمهم أن فرعون هو رب موسى وسيده (ص132)، ثم يورد قول فقهاء عصره في تكفير تأويلات ابن عربي، ثم يعرض أوهام الصوفية بالحكم بإيمان فرعون، وافتراءاتهم على الرسول صلى الله عليه وسلم (ص140–141)، وعقيدة التثليث عندهم، وامتداحهم ربوبية المرأة وأن الأنوثة المتهتكة هي صفة الإله الصوفي، كما أن الإله الصوفي حائر بين التقييد والإطلاق، ثم يورد أسماء الفقهاء والمشاهير الذين أفتوا بتكفير ابن عربي في ما يزيد على خمسين صفحة.

ويُشكل هذا الكتاب مرجعاً موثقاً فريداً بالنسبة للدراسة القائمة وفي مجال بيان التناقض بين الظاهرة الصوفية والنسق الإسلامي.

8. الصوفية: مبادئ التنسك وأساليبه في الإسلام[13]

تقدم للكتاب المستشرقة R.W.J. Austin من كلية الدراسات الشرقية في جامعة درهام – بريطانيا. وتؤكد أن "الصوفية هي شيء ما غريب عن الإسلام نُقشت عليه عن طريق الاستعارة من أديان أخرى" (ص12). أما مقدمة المؤلف فتبدأ بقاعدة مغلوطة، فليست الحقيقة: "أنه لا صوفية بدون إسلام كما يزعم، إنما الحقيقة قد تكون إما "لا صوفية في الإسلام"، وهذا هو اتجاه هذه الدراسة، أو "لا إسلام في الصوفية" أو "الصوفية والإسلام لا يلتقيان" وذلك إذا كان الحديث عن النسق المفهومي الإسلامي لا عن أقوال بعض المسلمين، أو دراساتهم. والحقيقة أن التنسك والتصوف بمعنى حب الفلسفة بدأ منذ عصور غابرة وكتب في الكتب منذ أفلاطون اليوناني، وأصبح نموذجاً منذ تاسوعات أفلوطين الأسكندري.

ثم ينتقل الكتاب إلى الباطنية والظاهرية، ولكن الحقيقة أن الإسلام لا يقر التفسير القائل: (الشريعة هي الحقيقة الظاهرة، والباطن هو الحقيقة) إذ ليس في الإسلام ما ينفصل معناه وتطبيقه عن حقيقته أو ظاهره عن باطنه. ثم ينتقل إلى البناء على هاتين المقولتين المغلوطتين الدالتين على سوء فهم جذري للظاهرة الإسلامية إلى موضوعات أخرى تحتاج إلى نظر، ومنها حديثه عن الأديان بالجملة ومن ضمنها الهندوسية والبوذية واليهودية والمسيحية وكأنها متحدة الخصائص مع الإسلام. ثم إنه يبني على ما جاء في المسيحية أن الإنسان خُلق على صورة الله وهو أمر بعيد عن الإسلام (ص24)، على الرغم من اشتهار القول به بين السطحيين من المسلمين، فليس شيء في الوجود يمكن أن يجسد صورةً لله سبحانه وتعالى.

والكتاب يذكر حقيقة أن "القرآن في الإسلام هو كلمة الله المباشرة" (ص25) ولكنه لا يحترم هذه الحقيقة، بل يعتبر أنها توازي ما يقوله المتصوفة مع أنه يقر أيضاً بأن: "كلمات القرآن حفظت تماماً في أشكالها التي تُلُقيت بها وحتى أدق التفاصيل، وتشكل تلاوتها نظاماً تجويدياً، ولذلك فإن العربية الفصحى هي التي تستعمل في ترجمة نظام التجويد والتلاوة" (ص26). وما ذلك إلا لأن التصوف خلط عليه الأمور فلم يهتد إلى البعد الإسلامي فيما وصل إليه في هذا. ثم يركز على أن القرآن هو، وليس محمداً، قلب

---

13 Stoddart, William. Sufism: The Mystical Doctrines and Methods of Islam, (Patterns of World Spirituality Series) Paragon House Publishers; Revised edition (July 1, 1986)

الإسلام (ص26)، ولذلك لا يسمى المسلم محمدياً بينما يسمى المسيحي مسيحياً لأن المسيحية ترتكز على المسيح أما الإسلام فعلى القرآن (ص26) والسنة (ص31).

وعلى هذه المقدمات يبني المؤلف ما يقدمه في كتابه، وينسى أهمية دور هذه المقدمات في السياق فتنجذب إلى المضمار المسيحي الذي يأخذ من الأشخاص لا من أقوال المسيح الصحيحة مع أنها تعرف مصادر الإسلام. وكان يجب أن يستدل من ذلك على أنه وصف صوفي ليس وصفاً إسلامياً. ولعل قوله التالي هو أكثر أقواله حاجة للرد أو الغربلة لأنه من وجهة نظر الإسلام خطأ كبير، ولكن الكاتب لا يعرف إلا الصوفية الملصقة بالإسلام، والتي تولدت عند الشعوبيين والمنحرفين في نهاية القرن الهجري الثاني ووصلت إلى أوروبا عبر الأتراك العثمانيين، فقوله: "إن الصوفية هي أصولية بشكل تام، ويمكن الاقتراب منها في اتجاهين: الأول أنها تمثل الاتساق مع الدين كما أُوحي به (وهو خطأ تام). وثانيهما: أنها تمثل الاتساق مع الحقيقة كذلك.." (ص28). وهذا خطأ تام أيضاً فالحقيقه إما إسلامية أو غير إسلامية.

إن هذا القول لا يقترب من الحقيقة الإسلامية، وهو لا يعلم أن الحقيقة الصوفية انحراف عن الحقيقة الإسلامية، ويعترف المؤلف بأن "السنة لا تمثل فقط التقاليد والاستعمالات ولكنها تمثل أقوال الرسول (أحاديثه وتعليماته) والحديث القدسي (الذي يتكلم فيه الله عن طريق رسوله).. ثم يذكر الشهادتين ويرى أن جميع مبادئ الإسلام وخاصة مبادئ التصوف تنطلق من الشهادة (ص31) وهو خطأ غير مبرر من مثل هذا المستشرق، إلا إذا عرفنا أنه سُمٌّ مدسوس. ويُشكل سوء فهم المؤلف للفرق بين الصوفية والإسلام أو بين الظاهرة الإسلامية الظاهرة الصوفية مع الأخطاء في توجهات الكتاب وشروحه حول ما تسميه الإسلام الظاهري Exoterism والباطني Esoterism. وهي تمثل الصورة التي تلقاها الغربيون عن الاسم، من خلال الطرق الصوفية.

9. مفهوم التربية الإسلامية عند التربويين المسلمين في الوقت الحاضر (في النسق الإسلامي)[14]

14 Ramzi, Abdul Gadir H. Islamic Education in the Understanding of Present Day Muslim Educationists. (A View of the Concept of Islamic Education within the Islamic Context) Ph.D. Dissertation, University of Durham, UK.

هذه الدراسة محاولة لاكتشاف ما سماه الباحث الفجوة المفهومية في فهم التربويين المسلمين حول الإسلام في ميادينه الأربعة: الإيمان الإسلامي، والحياة الإسلامية، والتربية الإسلامية، والحضارة الإسلامية، وقد ناقشت الدراسة حوالي مائتي مفهوم في هذه المجالات. وقد برهن الباحث على وجود فجوة مفهومية بين التربويين المسلمين والمفاهيم الإسلامية – كما جاء بها الإسلام. فالدراسة من جهة محاولة لبلورة منظومة المفاهيم الإسلامية في توجه تطبيقي نحو المستقبل وهو النسق الإسلامي.

وقد عزا الباحث أسباب هذه الفجوة إلى الشوائب التي جلبتها الصوفية والفرق الإسلامية (ص38)، وإلى الشوائب التي أحدثها المنطق واللاهوت المستعارين من خارج الإسلام (ص41)، وإلى الشوائب التي دخلت مع الفلسفة (ص42). وكان لهذه الشوائب التأثير البالغ في وجود الفجوة المفهومية التي تزايدت في هذا العصر نتيجة تباعد الإسلام عن الحياة أو تباعد الحياة عن الإسلام، مما ألزم الباحث أن يعتمد تحديدات لكل مفهوم يعرضه على المستجيبين من التربويين المسلمين كما ألزمته باقتراح أربعين استراتيجية يتعين – في رأيه – على التربية والمربين المسلمين أن يوجهوا بها تربية المسلمين لتتهيأ الفرصة لتفعيل التربية الإسلامية في الشروط الاجتماعية والحضارية الموائمة.

وقد انتفع الباحث بما عقد من مناقشات حول الأسباب الثلاثة المذكورة أعلاه في ثمانية مؤتمرات إقليمية، كما انتفع بالجهد الذي بذله الكاتب لتوثيق ما يعتمده من مفاهيم وحقائق (الصفحات 38-62)، مما كان له أثر في تدعيم المناقشات في الدراسة القائمة. وسوف يشار إلى ذلك في متن المناقشات.

ثانياً: الظاهرة الإسلامية:

تشكل الظواهر الإسلامية واقعية الإسلام على أساس أنه نظام شامل للحياة[15] ذو نسقية بارزة في ثوابتها ولكنها منفتحة على المستجدات بحسب شروط هذه النسقية. وقد أرسل الله سبحانه محمداً خاتم

---

15 أبو سليمان، عبد الحميد، إسلامية المعرفة، عدد 25، السنة السابعة، العدد 25 ، في افتتاح ندوة: تيارات الفكر الإسلامي المعاصر – قضايا الإصلاح والتجديد، بيروت، 17 ،16 إبريل نيسان، 2001 ص 188: (أشار إلى مظاهر الخلل والتفكك والتنازع في الأمة).

الرسل صلى الله عليه وسلم بهذا الدين ليخرج الناس من الظلمات إلى النور، ولينظم حياتهم بتطبيق دلالات ما جاء في القرآن الكريم وفي السنة النبوية المطهرة. وهذا النظام واقع جرى تطبيقه... وهو يعني أن تطبيقه في الواقع هو الذي ينتج الحياة الإسلامية التي هي: منظومة الظواهر الإسلامية بالمعنى الذي تعرضه هذه الدراسة. ولعل في هذا بيان أن الإسلام جاء ليرتفع بالناس من ظلام الواقع الاجتماعي الذي يعيشونه إلى نور الواقع الإسلامي – الهدى.

فالظاهرة الإسلامية هي التغير المنتظم الذي يظهر في المجتمع الإسلامي نتيجة تطبيق حكم من أحكام الإسلام، وهي هنا ظاهرة جزئية أو فرعية، من المنظومة الإسلامية أي منظومة الظواهر في المجتمع الإسلامي. أما إذا كان تطبيق الإسلام ككل أي بوصفه نسقاً عاماً فهي منظومة الظواهر الإسلامية التي تمثل صورة الإسلام التطبيقية في الحياة نتيجة تطبيق الإسلام في هذه الحياة.

وهي بوصفها إسلامية وبتحقق هذا الوصف فيها تمثل المنطلق الأنموذج لتطبيق الشريعة الإسلامية في جميع جوانب الحياة أو هي تجسيد تطبيقي ارتقائي للنسق الإسلامي الذي جاء به محمد صلى الله علية وسلم من عند ربه للبشرية جمعاء. ومن البدهى أن تمثل هذه المنظومة دعوة جاذبة وحجة بالغة على الأمم والمجتمعات التي يصلها البلاغ.

ولا ينبغي أن يفهم من مصطلح (الظاهرة) هنا أية دلالات تتعلق بالظاهر مقابل الباطن، فذلك غير وارد، لأن الحديث هو عن العلم في المنهجية الإسلامية[16] وعن الظاهرة العلمية التي هي موضوع العلم أو موضوعات العلوم (لكل علم موضوع هو الظاهرة التي يدرسها).[17] كما أننا لا نتحدث هنا عن الظاهراتية الفلسفية المرتبطة بالوجودية وغيرها فهي تركز على آثار العوامل النفسية التي يمكن أن تظهر على

كما كانت محاور الندوة حول القضايا الرئيسية العامة في الفكر الإسلامي ومنها: رؤية العالم، ومشروع إسلامية المعرفة، والتجديد والاجتهاد ومستقبل الخطاب الإسلامي، ومن الحقائق التي أشارت إليها الندوة: "أن الغرب لم يعد قدوة وقبلة.." ص 180 وإلى: "إعادة النظر في مناهج الفكر والثقافة والتربية لإحداث التغيير المطلوب.

[16] صديقي، محمد معين. الأسس الإسلامية للعلم، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة رسائل إسلامية المعرفة (3)، 1995، ص16

ويتبنى الباحث في هذا الدرس المفهوم الإسلامي للعلم "العلم هو تحقيق المعرفة الإسلامية بما أودع الله في خلقه وفي وحيه.

[17] رمزي، عبد القادر وآخرون. علم الاجتماع، الأردن: وزارة التربية والتعليم، 1996، ص 8

الشخصية،[18] أما ظاهرية ابن حزم فهي من مقتضات ما سماه ظاهر النص ابتعاداً عن التأويل الباطني الذي يقترحه المتصوفة وغيرهم.[19]

إن التغير المقصود بالظاهرة الإسلامية، كما يشير المصطلح المعتمد هنا، هو التغير النسقي في حياة الناس أفراداً وجماعات ومجتمعاً كنتيجة تطبيق حكم إسلامي أو أحكام إسلامية تطبيقاً مستوفياً شروط الإسلام اعتقاداً وتشريعاً والتزاماً وتوجهاً (ابتغاء مرضاة الله في إحسان تطبيق شرعه)، وكما جاء عليه التكليف. ولكن إذا كانت شروط التطبيق مستوفاةً في الواقع من حيث النسقية الإسلامية والبنية المفهومية الإسلامية فإن الظاهرة تندمج في منظومة الحياة الإسلامية ويظهر تأثير تطبيق الإسلام عن طريقها في واقع النسيج الحضاري والثقافي، أما إذا كانت مرتبطة بتطبيق حكم فرعي أو جزئي منفرد أو منقطع فإن تأثيرها وظهورها كظاهرة إسلامية يكونان محدودين بهذه الحدود، وتكون مهددة بالتوقف أو الانقطاع إلا إذا وجد النسق الواقعي الإسلامي، ولهذا فإن المنظومية الإسلامية تقتضي تطبيقاً شاملاً للإسلام في الحياة.

والظاهرة الإسلامية مرتبطة بالسببية[20] وهي ليست خيالاً أو باطناً لا يدرك بل هي واقع[21] يفترض أن يدرك وأن يطبق (عن طريق إقامة الشريعة الإسلامية)، وأن تظهر نتائج التطبيق، وبهذا تكون الظواهر الإسلامية التي يتشكل بها الواقع الإسلامي تجسيداً للواقع الإسلامي الذي كلف المسلمون بتطبيقه وحمله إلى الناس كافة لهدايتهم وإنقاذ حياتهم وأجيالهم بالإسلام من ظلام الواقع المجتمعي إلى نور الواقع الإسلامي.

ونظراً لأن كل واقع مجتمعي غير إسلامي هو واقع في حاجة إلى الهداية والاهتداء الإسلاميين، فإن الظواهر الإسلامية —بنسقيتها المتنامة— ومتعلقاتها هي الواقع الإسلامي الذي يفترض أن يرتقي إليه الواقع

---

18 البشر، محمد بن سعود. الفلسفة الظاهرانية في الاتصال الإنساني، رؤية نقدية، الرياض: دار العاصمة للنشر والتوزيع، 1415 هـ، ص 28-34، 24-37

19 الزعبي، أنور خالد. ظاهرية ابن حزم الأندلسي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار البشير للنشر والتوزيع، سلسلة المنهجية الإسلامية (11)، 1996

20 خليل، عماد الدين. حول تشكيل العقل المسلم، الدار العالمية للكتاب الإسلامي والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1991، ص 72

21 بريمة، محمد الحسن. رؤية مقاصدية في التنمية الاجتماعية: الأصول النظرية والنتائج التطبيقية. مجلة إسلامية المعرفة، العدد46، 2001، ص 44 . "يتحدث عن الظاهرة الاجتماعية وعن أصولها النظرية في القرآن الكريم علمًا بأن ما يرد في القرآن الكريم هو أساس التطبيق العملي". وهو إسلامي وليس اجتماعي.

المجتمعي وإن شئت قلت إن الظواهر الإسلامية إذا استوفت الشروط الإسلامية في التنظيم والتطبيق والالتزام فإنها تنقل مجتمع المسلمين أو غير المسلمين إلى مستوى الواقع الإسلامي، وفي هذا تتمثل الهداية التي يحملها الإسلام إلى البشرية، ويتضح هذا في بعدين، أولهما مفهوم الظاهرة الإسلامية من حيث كونها فعْلاً تنظيمياً إسلامي أي يقوم على أساس العقيدة الإسلامية، وينضبط بالشريعة الإسلامية ويؤثر في الواقع بتحويله إلى واقع إسلامياً فهو في كل مدخلاته، وعملياته، فعلٌ إسلامي أي عبادة يُبتغى بها نوال رضوان الله سبحانه وتعالى من خلال تغيير حياة الناس إلى الواقع الإسلامي؛ أما البعد الثاني فهو مرجعية الفعْل الإسلامي الذي يشكل الظواهر الإسلامية وتتمثل هذه المرجعية في العقيدة الإسلامية، والقرآن الكريم، والسنة النبوية المطهرة وما قام ويقوم على هذه المرجعية من جهود علمية وفقهية شرعية، قياماً إسلامياً ليس لأحد فيه فضل أو مِنّة بل إن من جوهر الظاهرة الإسلامية، أن لا يدعيها أحد وأن لا يفخر بها أحد وأن لا تُعْزى إلى أحد من الناس أو فئة أو طائفة أو عشيرة أو طريقة أو حزب أو مكان أو جهة أو شخص، ولا حتى إلى مذهب[22] فقهي يحصر الإسلام في نطاقه أو يحول دون فهم حكم من أحكامه.

والظاهرة الإسلامية تعتمد العربية بمنطوق ألفاظها ومفاهيم هذه الألفاظ ودلالاتها التي تفهم بالقرائن النصية التي يتعرفها الفقهاء المؤهلون، وليس هناك معنى ظاهر يقابله معنى باطن يدعي أحد أنه مقصور عليه، ولا ما يمكن أن لا يتعلمه الإنسان. إن ما يفهم بقرينته أو من السياق فهو المفهوم، وليس هناك ما لا يمكن فهمه وتوظيفه في حياة الإنسان. كما أن ما لا ينضبط بالمرجعية الإسلامية، إنما هو بدعة[23] "لا تخالف السنة فقط بل تخالف الإسلام. فما يحكم على الظاهرة أنها إسلامية هو الإسلام عقيدة وشريعة، ولذلك فإن

---

22 عباسي، محمد عيد. بدعة التعصب المذهبي وآثارها الخطيرة في جمود الفكر وانحطاط المسلمين، دار الوعي العربي، 1970 ، ص4-6

23 الحلبي، أحمد بن عبد العزيز. "أصول الحكم على المبتدعة عند شيخ الإسلام ابن تيمية"، سلسلة كتاب الأمة، العدد 55، رمضان، السنة السادسة عشر، 1417 هـ، ص 50، 57

يرد في هذا الكتاب تعريف ابن تيمية للسنة وللبدعة، فالسنة من الفعل هي: ما قام الدليل الشرعي عليه بأنه طاعة لله ورسوله سواء فعله الرسول صلى الله عليه وسلم، أو فعل على زمانه أم يفعله ولم يفعل في زمانه لعدم المقتضى حينئذ لفعله، أو وجود المانع منه، فإنه إذا ثبت أنه أمر به أو استحبه فهو سنة كما أمر بإجلاء اليهود والنصارى من جزيرة العرب، وكما جمع الصحابة القرآن في المصحف، وكما داوموا على قيام رمضان في المسجد جماعة، ص 5. ويعرف البدعة في مقابل السنة وهي: ما خالفت الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة من الاعتقادات والعبادات" أو هي: ما لم يشرعه الله من الدين، فكل من دان بشيء لم يشرعه الله فذاك بدعة وإن كان متأولا فيه"، وهي نوعان: نوع في الأقوال والاعتقادات، ونوع في الأفعال والعبادات"، ص 57

الظاهرة لا تكون إسلامية إلا إذا اتسقت مع مقتضيات العقيدة الإسلامية والشريعة، وما دام الإسلام من عند الله سبحانه وتعالى فإن الظاهرة الإسلامية لا تنتمي إلا إلى الإسلام ولا تُعزى إلا إلى الإسلام.

ثم إنها جزء من نسق الإسلامي ولا مجال للتعامل معها مفردة معزولة أو نسقاً قائماً بذاته، كما أنه لا مجال لأن يزعم أحدٌ أنه ابتدعها أو جاء بها من عنده وإن كان اجتهاده قاده إلى استنباط الأحكام المتعلقة بها وهذا من بعض دلالات الآية الكريمة: ﴿... الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِن دِينِكُمْ فَلاَ تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِينًا.﴾ (المائدة: 3)

ثم إن النسقية الإسلامية لا تقبل ما ليس من الإسلام أو ما يلصق بالإسلام من غير مصادر الإسلام أو ما يُعْزى إلى الإسلام من غير طريق الكتاب الكريم والسنة النبوية الصحيحة. أما آراء الأشخاص واجتهاداتهم ومذاهبهم وطرقهم وتخيلات بعضهم وأحلامهم المنامية ومزاعمهم وشطحاتهم ووجداناتهم غير المضبطة فلا يصح إيماناً وعقلاً أنْ تنسب إلى الإسلام وهذا من مقتضيات النسقية الإسلامية مفهوماً وتطبيقاً، اعتقاداً وإيماناً وعملاً في كل وقت وفي كل فعْل وفي كل موقف من مواقف الحياة.

1- نسقية الارتباط بالعقيدة الإسلامية:

الارتباط هنا هو ارتباط الظاهرة الإسلامية بالعقيدة الإسلامية وهو ارتباط إسلامي لابد أن يستوفي شروط الإسلام. وأن ينضبط بضوابطه. والعقيدة الإسلامية هي التصديق الجازم الذي لا تشوبه شائبة بالله سبحانه وتعالى، وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقضاء والقدر. وهذه المفردات بينها القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة بياناً واضحاً في مفاهيمه ودلالاته وتطبيقاته العملية التي تمثلت في أركان الإسلام: الشهادة بأنّه لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت. وقد فُصّلت هذه الأركان وما يتعلق بها مما لا يتم عمل إسلامي إلا به، كما طبقت هذه العقيدة بشقيها: الإيمان والعمل بما يكفي لاستبعاد كل شائبة من شوائب المعتقدات السابقة أواللاحقة في التطبيقات العملية بحيث لا يستطيع شخص أو جهة إضافة مفردة عقيدية واحدة أو حذفها أو حتى تلْوينها بما يعتريه هو من أحوال أو توترات وجدانية أو يكتنف حياته من توترات وانحرافات قال تعالى: "﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاء وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ.﴾ (البينة: 5)

ونظراً لأن الظاهرة الإسلامية في مجالات الحياة هي أفعال إسلامية ملتزمة بعقيدة الإسلام ومنضبطة بشريعته، انضباطاً نسقياً يكشف للمؤمن المتبصر عن أي خلل أو شائبة في هذا الارتباط، فإن الظاهرة الإسلامية ترتقي، ارتقاءً إسلامياً، بكل فكرة أو عاطفة أو سلوك إسلامي يصدر عن المسلم أو الجماعة الإسلامية، لأن يكون فعلاً إسلامياً أي عبادة، تستدعي بذل أقصى الوسع في الإحسان ابتغاء مرضاة الله سبحانه وتعالى. قال تعالى: "فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرِكْ بعبادة ربه أحدا" [الكهف: 110]. وقال عليه الصلاة والسلام: "من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد."[24]

2– نسقية ارتباط الظاهرة الإسلامية بالشريعة الإسلامية[25] وبالفقه الإسلامي:

لقد جاء الإسلام نظاماً للحياة شاملاً وصالحاً لكل زمان ومكان وذلك في دعوته الناس إلى الاعتقاد بعقيدة الإسلام، وإلى العمل بشريعته في جميع جوانب الحياة، وكلف أمة الإسلام بالتفقه في الكتاب والسنة واستنباط الأحكام الشرعية المتعلقة بأفعال المكلفين، أي كلفهم بالتفقه في النصوص لاستنباط محل حكم لكل فعل يفعله العباد كما كلف المسلمين بحمل الدعوة إلى الناس كافة وببذل الوسع في استكمال أسباب التبليغ وأسباب إحسان العمل بحسب شريعة الإسلام وعلى أساس عقيدة الإسلام، وبالارتقاء بهداية الناس ابتغاء مرضاة الله سبحانه وتعالى.

والنسقية في هذا الارتباط تبرز من استناد أمثال الأفراد والجماعات إلى نصوص الشريعة الإسلامية، في الكتاب الكريم والسنة النبوية، وهذا يقتضي من الأمة الإسلامية أن توفر علماء (فقهاء) (لا رجال دين) يتفقهون في هذه النصوص، ويفقهون الأمة بها فهماً وعملاً. قال تعالى: ﴿... وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُوْلِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلاَ فَضْلُ اللهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لاَتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلاَّ قَلِيلاً﴾ (النساء: 83). وقال تعالى: ﴿... فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ...﴾ (التوبة: 122)

3– نسقية الارتباط بالثقافة الإسلامية والحضارة الإسلامية والحياة الإسلامية

---

24 مسعود، عبد الخالق. المختار من شرح الأربعين النووية، الحديث الخامس، ص 35. رواه البخاري ومسلم والترمذي وابن ماجه.

25 النبهاني، محمد فاروق. مبادىء الثقافة الإسلامية، مرجع سابق، ص 280-309

الثقافة الإسلامية هي المكتسبات الإسلامية أفكاراً وعواطف وسلوكات ولا تكون كذلك إلا إذا جرى اكتسابها، وتَّمت عملية الاكتساب على أساس العقيدة الإسلامية والشريعة الإسلامية. أما كيف تصطبغ المكتسبات بالصبغة الإسلامية فهي آلية إيمانية أو آلية اهتداء تتم بالشريعة الإسلامية والتربية الإسلامية في الحياة الإسلامية. وهي نسقية إسلامية لا مجال لاكتساب غير إسلامي فيها وإذا جرى ذلك فإن هذا الاكتساب غير الإسلامي يظهر في تنافيه مع نسقية الإسلام وعند ذلك لا بد من التعامل معه إسلامياً وإخراجه من النسق الإسلامي.

الحضارة الإسلامية هي طريقة الحياة الإسلامية اليومية التي يمارسها المسلمون ممارسة عملية ارتقائية تظهر في واقع الحياة نتائجها المادية والمعنوية بصفتها الإسلامية، وفهي بذلك نسقية اتباعٍ مهتدٍ وارتقائي متجه نحو مرضاة الله حتى في ما يُبتكر أو يُنشأ من مخترعات أو مصطنعات وما يستجد من خبرات.

وتتمثل الحياة الإسلامية في حياة المسلمين بحسب الإسلام عقيدة وشريعة ونظاماً، ويتبلور تطبيق الإسلام في الظواهر الإسلامية، وبذلك فإن الظواهر الإسلامية أفعالٌ إسلامية تقوم على دعائم الإسلام وتنضبط بثوابته وتصب في الحياة الإسلامية، ولا تنفصم عنها، وكونها أفعالاً إسلامية يعنى أنها منضبطة بالإسلام، فكراً وشعوراً وعملاً وغايات ولكل جزئية منها محل حكم في الشريعة الإسلامية، فإذا افتقد جانب من ذلك لم يكن العمل إسلامياً وليس في هذا مجال لزيادة متطرف، أو لتفريط ضالٍ أو منحرف في ما يسمى الأبعاد الوجدانية أو الشطحات المزعومة.

4- نسقية ارتباط الظاهرة الإسلامية بالتربية الإسلامية:

يتركز مفهوم التربية الإسلامية على عدد من المحاور منها أنها تنشئة إسلامية (تقوم على النسقية الإسلامية) وترتبط بها وتنضبط بها، أنها نشاطات مؤسسية تنظمها المؤسسات الإسلامية في الواقع الإسلامي، وأنها تتناول الأفراد والجماعات والمجتمع والأمة عامة وتؤهلهم -إسلامياً- للنجاح في حياتهم في المجتمع الإسلامي كشخصيات إسلامية، وأنها تؤهل المتلقين للالتزام العقدي والشرعي والاكتساب الثقافي على أساس الإسلام، وأنها تؤهل الشخصيات الإسلامية لحمل الإسلام إلى الشعوب والحضارات الأخرى

عبر التزامهم العقائدي بالشريعة الإسلامية وبالاكتساب الثقافي على أساس الإسلام والارتقاء بأداء الإسلام في الحياة اليومية وفي تنشئة الأجيال، وبذلك فهي مضمار تطبيقي للنسقية الإسلامية.

5– نسقية ارتباط الظاهرة الإسلامية بالدعوة الإسلامية:

تقوم الدعوة إلى الإسلام على العقيدة الإسلامية وتنضبط بالشريعة الإسلامية، وتنفتح على الاكتساب الثقافي انفتاحاً نسقياً، وتتجسد إسلامياً في طريقة الحياة اليومية وبذلك، تكون نموذجاً إسلامياً يدل على هدى الإسلام ويجذب إليه الشعوب والمجتمعات. وكون الدعوة إسلامية بعيد جدا عن الدعوة إلى الإسلام باسم الأفراد والأحزاب أو الفئات أو المشايخ أو الطرق ولا يقترب من الإقليمية والشعوبية والعرقية أو القطرية ولا يعتمد شيئاً من هذه الأفكار. إنها دعوة إسلامية إلى الإسلام في مدخلاتها وفي عملياتها وفي نواحي الانضباط والتيسير فيها وفي مخرجاتها، ولا مجال فيها للتسميات غير الإسلامية التي تتشعب بالمسلمين في سبل غير إسلامية.

6– نسقية التوجهات المستقبلية:

تتوجه الظاهرة –إذا كانت إسلامية– نحو المستقبل، وذلك استجابة لأمر الله بالفعل الإسلامي وإتقانه، والإحسان في فهمه وتطبيقه من أجل الإسلام وأمة الإسلام وكل ذلك ابتغاء مرضاة الله جل وعلا. وتمثل التوجهات المستقبلية الإسلامية جانباً من الإعداد للارتقاء بالتطبيق في الداخل، والإحسان في التبليغ إلى المجتمعات والأمم والحضارات الأخرى في الخارج. كما تتمثل هذه التوجهات المستقبلية في بلورة تَحَسُّبات أو افتراضات وقائية وأخرى علاجية لما يتوقع أن يواجه الإسلام وأمته ثقافة وحضارة وتربية ودعوة من تحديات، والإعداد لها. وتنتظم كل هذه في النسق الإسلامي إذْ لا يصح إلا أن يستوفي الشروط الإسلامية في الاعتقاد والتشريع والتطبيق وقام على إيمانٍ بنصر الله وخوف شديد من الله سبحانه إذا لم يُستوفَ شرطٌ أو جانب إسلامي.

بهذه الأبعاد النسقية وأمثالها يمكن وصف أي ظاهرة وتقييمها والحكم عليها ومتابعتها، كما يمكن العمل على معالجتها وردها إلى النسقية الإسلامية، وكأمثلة على الظواهر الإسلامية: الصلاة، الزكاة، الحج، الصوم، الجهاد، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الاجتهاد، الحسبة، الوقف، المواريث، حمل الدعوة،... الخ.

القسم الثالث: الظاهرة الصوفية:

إن ما ينسب إلى الصوفية (صوفي) أو تصوف يظهر في واقع الحياة، وقد ظهر، في تنوع من المفاهيم أو الأنماط والمرجعيات والأنساق على صورة ظواهر مجتمعية عَدَّها البعض قوى اجتماعية تظهر عند انتشار الظلم الاجتماعي.

وقد رأى ابن خلدون: "أن التصوف علم من العلوم الشرعية الحادثة في الملة وأن أصله أن طريق هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين."[26] فإذا قصد الزهد فإن الزهد الإسلامي لا يتجاوز الحياة ولا يركن للعزلة، وإذا قصد طريق التصوف فقد وهم.

وقد نفى أن يكون (التصوف) مشتقاً من العربية، إذ لا قياس له، ولكنه رجح أن "التصوف" لقب.. كما نفى أن يكون مشتقاً من الصفا أو الصفاء، لكنه عاد ليؤكد ظنه بأنه مشتق من الصوف، فيؤكد: ".. قلت والأظهر إن قيل بالاشتقاق أنه من الصوف وهم – المتصوفة – في الغالب مختصون بلبسه لما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب إلى لبس الصوف"!؟

ولكن هذا الحكم لا يتناسب مع موضوعية ابن خلدون في سَبْر وقائع التاريخ وفي أحكامه على غير هذه الظاهرة. وقد ذهب عمر فروخ[27] نفس المذهب حين في اشتقاق لفظ (صوفية)، ونفى اشتقاقها من

---

26 ابن خلدون، عبد الرحمن. المقدمة، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.، ص 467-475

27 فروخ، عمر. تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، ط 2، دار العلم للملايين، 1979 ، ص 470، 471.

الصفا والمصافاة والصف الأول أو من الصُّفة وأقر أن: "الذي أجمع عليه جمهور الباحثين قديماً وحديثاً أن كلمة صوفية، مشتقة من الصوف اللباس الغالب على الزهاد والعباد". لكنه يورد أن نفراً من المستشرقين زعموا أن كلمة "صوفية" تعريب لكلمة (صوفيا) اليونانية (الحكمة) وذلك، في رأي فروخ مخالف لأصول التعريب التي جرى عليها العرب.. وهو وقوع في خطأ نشأ عن اهتمام سطحي بالموضوع؛ فإن تعريب الكلمة لم يكن تعريباً معجمياً ولكن تعريباً للتمويه، نوع من الخلط التآمري الخبيث، فـ(صوفيا) هي Sophia اليونانية "الحكمة" وأما كلمة فيلو صوفيا فهي محب الحكمة، والتعريب إلى كلمة فلسفة هو أيضاً تعريب غير دقيق ولكنه تعريب مغلب في الاستعمال. والأصل أن لا يعرب (فلسفة) بل (فلصفة) أو (فيلوصوفيا) واختصرت وكان الأحرى، لولا تدخل الصوف! أن تلفظ الفيلوصوفيا أو (الفلصفة) بدلاً من الفلسفة.

لكن الرأي الذي يميل إليه هذا البحث هو أن لفظه متصوف فهو المقبل على الصوفيا أو محب الصوفيا وهو الفيلوصوفي الحقيقي عند متصوفتنا. أي أنه الفيلوصوف وليس (الفيلسوف) وهذا يؤكد ما زعمه بعض المستشرقين ولا ينفيه على الرغم من هامشية الموضوع في بحثنا هذا. فالتصوف هو طلب الصوفيا أو حب الحكمة أو الانتماء اليها، وبذلك لا فرق بين قولنا متصوف أو فيلوصوفي أو فيلسوف. فهذا في غالب الظن هو أصل التسمية وقد صيغ بذكاء ودهاء عجيبين حتى أن إخوان الصفا حرفوا الصوفيا إلى صفاء وانتموا إليها ليكونوا مع الصوفيا في (الباطن) ومع الصفاء في الظاهر.

ومهما يكن الأمر فإن الظاهرة الصوفية أو ظاهرة التصوف من حيث مقابلتها للظاهرة الإسلامية في الأبعاد التي تعتمدها هذه الدراسة هي ظاهرة مجتمعية[28] ولا نقول اجتماعية،[29] وقد يصح فيها ما ذكره الخشاب من أنها: "... لا بد أن نوضح من أن فرق المتصوفة تجسيدات لقوى اجتماعية لها أخطارها في

---

28 Ballock, Allan, ed. Etal, 1988, The Fontana Dictionary of Modern Thought, 2nd 28 Edn. Fontana Press, P.792.(Societal).

"هذا الاستعمال للمصطلح يخدم كحقيقة علمية تختلف عن اجتماعي Social، ولم يستعمل في مجالات واسعة ويتزايد استعماله ويمكن تعريفه بأنه "كمصطلح يشير إلى المواصفات المتعلقة بالمجتمع ككل whole كبنية structure والتغيرات التي تحدث فيها".

29 اجتماعية: تعني العلاقة بين الزوج والزوجة social ومنها الحالة الاجتماعية social status والعلاقات الاجتماعية (بين الزوجين) أما العلاقات المجتمعية فهي العلاقات في نسيج المجتمع ومؤسساته وعملياته (الباحث).

بعض الأحيان.. ويجب أن لا ننظر إليها على أنها جماعات عازفة عن الحياة الاجتماعية.. وخاصة الجماعات التي تتخذ من الزهد والتقشف أساساً فلسفياً لأوضاعها...."[30]

وفي معرض المقابلة بين ظاهرة التصوف كظاهرة مجتمعية والظاهرة الإسلامية بوصفها نسقاً إسلامياً، وبحسب الأبعاد التي اعتمدت للمقابلة (المقارنة) نورد مجالات المقارنة الآتية.

1- ظاهرة التصوف والعقيدة الإسلامية:

إنّ أولئك الذين التزموا بمحاسبة النفس وحدود الزهد الإسلامي وانغمسوا في الحياة وتحمل أعبائها فما كان ينبغي أن يسموا متصوفة ولا أن يقبلوا بتسمية أو ألقاب غير إسلامية، وكان عليهم أن ينكروا ذلك على الملأ.

وأما القول بفكرة الاتحاد والحلول ووحدة الوجود فلا مجال لتلاقيها مع العقيدة الإسلامية، وكذلك التشوق إلى الاتحاد وإلى الجمع وجمع الجمع والفناء وفناء الفناء...الخ ولا مجال لتبرءها بما يسمى ارتقاء الوجدان.

ويمكن تقسيم المتصوفة هنا إلى قسمين التزم الأول بالعقيدة والشريعة وحدودهما ولم يسمح لنفسه بأن يتجاوزها فذلك ليس بمتصوف ولكن لا عذر له في قبول هذه الصفة، والقسم الثاني هو المغالي والمتطرف فذلك خارج نطاق العقيدة الإسلامية وخارج نطاق الظاهرة الإسلامية.

ثم إن المغالاة والتطرف جاءت من نحل سابقة وديانات وثنية هندية أو فارسية ويونانية وفرعونية وهو أمر يبعد التصوف عن الاعتقاد الإسلامي ظاهراً وباطناً. مع العلم أن التسمية أو الانتساب لغير (الإسلام) لا تُقدم ولا تُؤخر فكيف إذا كان فيها تزيدٌ على ما ارتضاه الله سبحانه وتعالى أو تنقُّصٌ مما كلفنا به الله سبحانه وتعالى عن طريق قرآنه الكريم ورسوله الخاتم صلى الله عليه وسلم، وشريعته الغراء الخاتمة؟

[30] الخشاب، أحمد. التفكير الاجتماعي: دراسة تكاملية للنظرية الاجتماعية، بيروت: دار النهضة للطباعة والنشر، 1981، ص181-192

2– ظاهرة التصوف (ظواهره) والشريعة الإسلامية والفقه الإسلامي:

أشارت الدراسات السابقة إلى أن التصوف قدم من خارج نطاق الإسلام ومن نزعات فردية وشعوبية ودينية محرفة دون أن يرتبط بالشريعة الإسلامية أو يلتزم بها، في الأفعال والأقوال وفي المشاعر والسلوك وفي العلاقات والغايات. حتى لقد وصل إلى أوروبا على أشكال ليس لها مرجعية محددة ولاسيما بعد ترجمة آثار اليونان[31] وما كان قد وصل إليهم من الأمم السابقة، إضافة إلى آثار الصابئة والمجوس وقدماء المصريين والهنود،[32] فألصقوا اللاهوت والفلسفة بالمسلمين لا ببعض المسلمين ولا نقول الإسلاميين، واستعاروا الممارسات التعبدية الوثنية من الهند وفارس والإغريق مثل الهِرطقة Heresiography في الأصول كما في الثوابت.[33]

ويقتضي الإنصاف العلمي أن ينظر الناظر إلى ما يلصق بالإسلام من وجهة النظر الإسلامية وأن يحمل نفسه على ذلك ليكون موضوعياً ومنصفاً، إذ من الثابت أن الشريعة الإسلامية لا تقوم إلا على العقيدة الإسلامية وهي تتقيد بمقتضياتها. كما أنّ الشريعة لا يمكن لقواعدها أصولاً وفروعاً أن تؤثر في الحياة إلا استناداً إلى العقيدة الإسلامية، وقد عرف أعداء الإسلام أنهم إذا عملوا على تعطيل الشريعة فإن عدم ارتباطهم بالعقيدة سوف لا يلاحظ، وبذلك برزت انحرافاتهم عن الشريعة وعن التعبد بها بحجة أنها "للعوام" أو لأهل "الرسوم" أي الظاهر، بينما هم الخلصاء وأهل الحقيقة فلا مجال لتقييدهم بالشريعة، ولذلك أهملوا بالتدريج الالتزام بالشريعة ثم خلطوا ذلك بإخراج النصوص عن دلالاتها وصرف الألفاظ عن معانيها التي تحتملها دلالات اللغة بل صرف العربية عن معانيها الشرعية والدينية واللغوية والمجازية واستعملوها استعمالاً سفسطائياً خارجاً عن نطاق الإيمان والفهم الإسلاميين بحجة الكشف والذوق والترقي الوجداني والمقامات

---

31 Watt, W. Montgomery, Islamic Philosophy and Theology, Edinburgh University 31 Press, 1979, PP. 1,37,91.

32 المرجع السابق، الصفحة ذاتها، صxiii

33 المرجع السابق.

والأحوال.. وهي أمور، قادمة من خارج الإسلام ولا سبيل لتكون في نسيجه التشريعي العقدي إذا أردنا الإنصاف والموضوعية.

ما هي القيمة الشرعية لرحلة إبراهيم بن أدهم إلى مكة في أربعين عاماً إذ قيل إنه "كان مع كل خطوة يخطوها يسجد مرتين.. وقوله: غيري سلك هذا الطريق على قدميه أما أنا فأسلكها على رأسي.."[34] أليس هذا تزيداً في الشريعة لم يطلبه الله منه ولم يكلفه به؟ أم أن هناك أمراً خفيا مزعوماً في أن الله كلفه وكلف رابعة العدوية وغيرهما بما لم يكلف به رسوله محمداً صلى الله عليه وسلم؟!

وما القيمة التشريعية في الزعم بأنه عندما وصل مكة لم يجد الكعبة لأن هاتفاً أوضح له أن الكعبة ذهبت لملاقاة رابعة العدوية.[35] إن كل منصف يعرف ارتباط الشريعة الإسلامية بالعقيدة الإسلامية وبالحياة الإسلامية يدرك أن (الهواتف والشطحات والخزعبلات) ما ذكرت إلا لتخريب التنظيم الإسلامي للحياة (التشريع) وتذويبه في متاهات المزاعم التي نظمت لاستعادة أمجاد الهند والفرس وغيرهم.

وما القيمة الإسلامية في قول إبراهيم بن المهدي لأحد إخوته: "إن كنت تحب أن تكون لله ولياً وهو لك محباً فدع الدنيا والآخرة ولا ترغبنَّ فيهما وفرغ نفسك عنهما وأقبل بوجهك على الله يقبل الله بوجهه عليك ويلطف بك.. إلى آخره"[36] أليس في هذا مخالفة صريحة للقرآن الكريم وللشريعة الإسلامية.. أهذا هو الاتّباع الإسلامي للشريعة؟

يقول أحد المستشرقين: ".. أما ما يجوز أن يعد بحق من المقدمات غير الإسلامية في النزعات الصوفية فهو النزوع الذي ظهر في مدونات المتصوفين الأوائل وفي شعائرهم إلى تخطي الفرائض الإسلامية... التي نصت عليها "الشريعة"، وإلى السعي لمعرفة "الحقيقة" الصوفية التي تتجاوز – عندهم – هذه الشريعة. وهذا السعي لبلوغ الحقيقة القصوى ينطوي على الاستغناء، ليس عن الشريعة الإسلامية فحسب بل وعن النبي

---

34 فخري، ماجد. تاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص 329

35 المرجع السابق.

36 المرجع السابق.

محمد من حيث هو وسيلة الوحي الإلهي إلى الناس وذلك بداعي رغبة المتصوف في الاتصال المباشر بالله ومناجاته."[37]

كما أن الرهبانية – الامتناع عن الزواج والتبتل لأنه يعيق الالتزام الصوفي (رابعة العدوية والحسن البصري) والتذمر من الأمر الشرعي، لم يمنع بعضهم من وضع الأحاديث ونسبتها إلى النبي ليبرروا نظام التبتل في زمن لم يتجاوز القرن الثاني للهجرة إضافة إلى زعمهم أن الرسول محمد أفتى برفع تحريم الرهبنة بعد القرن الثاني الهجري قاله لبعض المتصوفة في المنام بزعمهم؛[38] أي أنه عليه السلام – رفع هذا التحريم بعد وفاته بقرن ونصف –كما زعموا – عن طريق المنام!

ثم أين التشريع الذي ألزم البسطامي "أكثر من أي صوفي آخر بأشد مقتضيات التقشف حتى يتسنى له –في زعمه– التجرد التام عن الأوضاع الإنسانية ولقاء الله وجهاً لوجه – ليتحد بالله ويدعي الألوهية... ففي إحدى شطحاته يقول: رفعني الله مرةً، فأقامني بين يديه، وقال لي: يا أبا يزيد إن خلقي يحبون أن يروك. فقلت: زيّني بوحدانيتك وألبسني أنانيتك وارفعني إلى أحديتك حتى إذا رآني خلقك قالوا رأيناك (أي رأوا الله)، فتكون أنت ذاك ولا أكون أنا هنا."[39]

هل يمكن لمنصف يعرف الإسلام وشريعة الإسلام أن يتقبل هذه الضلالات؟ وهل يبرر هذا الضلال تأثر البسطامي بـ(شنكرا) الهندي الذي كان معاصراً له والذي كان يعمل هو وأتباعه على إحياء الفكر الوثني وإعادة تنظيمه عن طريق الشطحات والتأله الوثني؟ هل في شريعة الإسلام ما يدفع البسطامي ليقرر أنه هو الله كما في أناشيد الفدنتا الهندية؟[40] ومثل ذلك قل عن الحلاج وتصرفاته وشطحاته في الاتحاد والحلول وعين الجمع أو الاتصال الحميم بالمحبوب – الذي يتخلل أفعال المتصوف وأفكاره وآماله. وهل يتفق مع إعفائه الأتباع من الفرائض؟"[41]

---

37 فخري، ماجد. تاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص 331

38 المرجع السابق، ص 332

39 المرجع السابق، ص 333

40 المرجع السابق، ص 334

41 المرجع السابق، ص 335-336

يضاف إلى ذلك العناصر النصرانية واليهودية والفلسفات الحديثة وهي كلها من خارج النسق الإسلامي في التفكير والشعور والعمل. أما إذا كان هناك تبريرات لمثل هذه المزاعم والشطحات فهي، بكل موضوعية، تقع خارج نطاق النسق الإسلامي والنسقية الإسلامية ولا يقول بها ولا يقدمها كمبررات إلا من يضع نفسه خارج هذا الإطار ويصدق هذا، على شطحات ومزاعم ابن عربي والسهروردي وابن الفارض.[42] وهل يبرر ذلك، حالة الفقه الإسلامية التي تجمدت بفعل تعطيل العمل بالشريعة الإسلامية في حياة المسلمين؟ في الوقت الذي يؤكد فيه المفكرون الإسلاميون: "ففي التراث الفقهي الهائل والزاخر بتجارب مئات السنين وعصارات عقول آلاف من أئمة ومجتهدين ومجددين شهادة تاريخية موثقة على قدرة الفقه الإسلامي... على التجدد مع كل قفزة اجتماعية واقتصادية وسياسية تحدث."[43]

3- الظاهرة الصوفية والثقافة الإسلامية والحضارة الإسلامية والحياة الإسلامية:

لا ريب أن الصوفي والمتصوف والمريد في سلك التصوف أو في إحدى طرقه يكتسب أفكاراً ومشاعر وأنماطاً متنوعة من السلوك الصوفي أو التصوفي، وقد يجعله هذا الاكتساب قادراً على اتباع شيخ الطريقة وعلى اختلاق المزاعم في رؤية الأشياء واخترع المنامات وبناء العلاقات، بحسب ما يخطر على باله أو يتلقى عن شيخه حياً أو ميتاً، وعلى الانخراط في سلوكات (طريقة) أو نظام تصوفي والتدرج فيه وفي ما يطلقه من تسميات على المسميات، ولكنه لا يصدر في أي من ذلك عن العقيدة الإسلامية، بالمعنى الإسلامي ولا يتقيد فيه بالشريعة الإسلامية.. لأنها بكل بساطه لا تقبل هذا. أما إذا صدر في ذلك كله – لا في جزئية منه عن العقيدة الإسلامية، وتقيد فيه كله –كنسق إسلامي– لا في بعضه فلا يكون عندئذ صوفياً أو متصوفاً بل يكون مسلماً وهو وصفٌ ينتمي فيه إلى المسلمين لا إلى التصوف، ولا يحق له أن يستبدل به وصفاً آخر. أما إذا وضع حياته ونشاطاته في الحياة للإسلام، بحسب شريعة الإسلام فإنه يكون شخصية إسلامية – عقلية ونفسية وسلوكاً واتجاهاً. ولا يكون أبداً صوفياً أو متصوفاً، بل إن الإسلام لا يقبل منه غير هذا الانتساب والالتزام والتقرب به الى الله سبحانه وتعالى به.

---

42 فروخ، عمر. تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، مرجع سابق، ص 536-537

43 أحمد، محمد شريف. "التجديد الإسلامي في الفقه والفكر: ضروراته وإمكانياته"، إسلامية المعرفة، عدد 30، 2002، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص 146

الثقافة الإسلامية إذن تلزم المسلم المتعفف أو الشخصية الإسلامية بأن تكون كل مكتسباتها الفكرية والشعورية والسلوكية ملتزمة بالعقيدة الإسلامية، ومنضبطة بحدود الشريعة الإسلامية، ومنفتحة على الخبرات المتجددة والمتغيرات انفتاحاً إسلامياً، تصطبغ به المفاهيم والعواطف والأفعال والتوجهات كما تصطنع بها الغابات، ولا يعود ثمة مجال للانتساب لغير الإسلام. فإذا كان المتصوف ملتزماً بذلك فإن التزامه لا يمكن أن يسمح له بتسمية نفسه صوفياً أو متصوفا أو بالانخراط في طريقة صوفية لأن الجمع بين الأمرين لا ينتج إلا عن خلل اعتقادي، لا علاج له إلا بالانخلاع من الانحراف؛ فإما أن يكون صوفياً ومتصوفاً أو يكون مسلماً وإسلامياً وليس الحل الوسط بحل إسلامي مطلقاً، هذا ما يقتضيه الإسلام لمن يصر على أن يستبقي الظاهرة الصوفية في إطار الإسلام أما من لا يهمه الأمر فيقع خارج نطاق المقارنه في هذه الدراسة.

ويمكن الاستنتاج أن الثقافة الصوفية، بكل مفرداتها وممارساتها وأحوالها ومقاماتها، غير الثقافة الإسلامية، سواء في منطلقاتها أو في مساراتها أو في توجهاتها.. بل إن المتبصر يدرك أنها، أي الظواهر الصوفية، ظواهر ثقافية تناقض الثقافة الإسلامية وتسهم في تخريبها أي في تخريب إسلامية الثقافة الإسلامية. ولا يقتضي المقام التفصيل في مفردات الثقافة الإسلامية مقابل مفردات الظاهرة الصوفية.

إذا كان هناك من يجب أن يوسع دائرة الحضارة الإسلامية كما تعتمدها هذه الدراسة (طريقة الحياة اليومية التي يمارسها المسلمون على أساس العقيدة الإسلامية ويكتسبون بها الثقافة الإسلامية)، فإن هذا الطموح هو ذاته طموح غير منضبط بالإسلام. فما جدوى أن تدخل في مكونات الحضارة الإسلامية مكوناتٌ غير إسلامية، إذا كان الهم الإسلامي الأساسي هو بيان الحضارة الإسلامية وتقييم الحضارات الأخرى في ضوئها؟"[44] والسؤال هنا عن الجدوى الإسلامية وليس عن الجدوى التي يجهد المتصوفة والمستشرقون أن يحاكموا الإسلام على أساسها وبحسب طريقة حياتهم هم – حضارتهم، أو بحسب نظم التصوف وطقوس طرقه ومدارسه،[45] فإذا كان هذا هو واقع الظاهرة الصوفية فما مدى تواؤمها مع علاقتها

---

44 Guillname, Alfred, 1987, Islam, Penguin Book, Ibid, PP. 143-154 and 201-202..

45 Gibb, H.A.R., 1987, Islam, Oxford University Press, Oxford, New York, PP. 86-112.

"يرى هذا المستشرق أن "ظاهرة التصوف sofism توسعت في شبكة من الطرق (المحطات) التي انتشرت من طرف العالم المسلم إلى الطرف الآخر بما لها من أنظمة وطقوس ومدارس خاصة بها" ص9.

بالظاهرة الإسلامية؟ ألم يحن الوقت لفك الارتباط الموهوم بينهما؟ أما في ما يتعلق باتساع مجالات الحضارة الإسلامية فهو لا يكون إلا على الأسس الإسلامية وبحسب الشريعة الإسلامية وفي نطاق النسقية الإسلامية وهي مسارات نسقية تستوعب جميع مجالات الحياة ومستجداتها.

والحياة الإسلامية، بالمعنى الذي تعتمده هذه الدراسة، هي مخرجات (نتائج) تطبيق الإسلام في حياة المسلمين، وقد انتظمت هذه الحياة بالإسلام في صدر الإسلام وقدمت الأنموذج الذي يتوجب على المسلمين أن يستأنفوه في ثوابته، وفي اقتداره على استيعاب المتغيرات التي تنبثق عنها المستجدات في الحياة، كلما تهدد هذه الحياة خطر أو كلما اكتنفت هذه العلاقة بين حياة المسلمين والإسلام شائبة في الفهم أو في التطبيق والسلوك، وذلك لحماية الخطاب الإسلامي في الداخل ولإحسان حمله في الخارج أو لاستئناف ذلك.. والأصل في كل نشاط إسلامي أن يكون هذا منطلقه ليعود بالإسلام إلى الحياة وليعود بالحياة إلى الإسلام عوداً إسلامياً لا يخرج عن مقتضيات الإسلام.. وهذا هو الأصل.

ولكن الظواهر الصوفية، دلفت إلى نسيج الحياة الإسلامية، من مصادر ومنابع شتى، فكانت ظواهر متطفلة اخترقت حصون العقيدة الإسلامية وجردت العالم الإسلامي من قوته العقدية وارتباطها بحياته اليومية فاخترقته الأمم الغازية اختراقاً متواصلاً ما يزال يتفاقم حتى يومنا هذا.

إن الحياة الصوفية لم تكن إلا تطفلاً قاتلاً على الحياة الإسلامية سواء في حالات الرخاء أو في حالات الخطر فما كانت الأوراد والمقامات والأحوال وحلقات الرقص والتواشيح والمواجيد مما يطلبه الإسلام من الأمة الإسلامية لحماية الحياة الإسلامية من خطر المغول أو الصليبيين أو البرتغال أو الإنجليز.. أو اليهود..! وهل يتوقع منصف أن تساعد نظرية الفيض الأفلوطينية ومزاعم الحلول ووحدة الوجود والقول بالإشراق والتناسخ في تدعيم إسلامية الحياة من أجل إحسان تطبيق الإسلام وحمله لهداية البشرية؟[46]

4- ظاهرة التصوف والتربية الإسلامية:

[46] فخري، ماجد. تاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، الصفحات 408-413

إذا كانت التربية الإسلامية نشاطات إسلامية تنظمها المؤسسات الإسلامية في الحياة الإسلامية، وتقوم بها لتنشئة أجيال المسلمين وإعدادهم للحياة بحسب الإسلام ولحمل رسالة الإسلام التي تشمل جميع مجالات الحياة، حملاً ارتقائياً يقيم الحجة على المنحرفين والضالين في الداخل وعلى الأمم التي يبلغها الخطاب في الخارج، فأين الظاهرة الصوفية – التربية الصوفية – من هذا؟

هناك من يركز على التربية الإسلامية في التراث الإسلامي مفترضاً أن التربية في التراث الإسلامي ما هي إلا تاريخ مضى، ويتناسى أو يجهل العلاقة الإسلامية بين الإسلام والتربية الإسلامية وحتى يوم القيامة[47]،[48] وهناك من يركز على مركزية القضية التربوية في فهم واقع الأمة وأسباب تخلفها[49] ولكنه يتجاهل علاقتها بالإسلام ويحصر تفكيره في صور من المشكلات الواقعية في ما يسميه (الواقع التربوي) متجاهلاً أن التربية الإسلامية لا تعمل نسقيا إلا في واقع إسلامي بغض النظر عن جَدلنا حول "معالم في الطريق التربوي للنهوض الحضاري" مفترضين أن التربية وحدها يمكن أن تنهض الأمة العربية الإسلامية بعيداً عن ارتباطها النسقي بالإسلام.[50]

أما ما قامت به مؤسسات عربية من جمع مادة أكاديمية حول التربية العربية الإسلامية ومؤسساتها وممارساتها فهو بدايات عمل تأريخي جاد حول تاريخ التربية الإسلامي ولكنه – عمل تاريخي – شمل ستاً وثلاثين قصة مهدت للقضية السابعة والثلاثين (النموذج الإسلامي للتربية)، التي توصل إليها الكاتب في رصده "الظواهر التربوية الكبرى على الصعيدين النظري والعملي التي شملت المصادر الإسلامية المعتمدة وفي طليعتها الكتاب والسنة وما كتبه العلماء المرموقون في موضوع التربية عمداً أو عرضاً كالقابسي وابن سحنون وابن سينا والغزالي وابن حزم وابن خلدون وابن جماعة وغيرهم كثيرون".[51] وهو لا يعدو كونه – على أهميته

---

47 قمبر، محمود. "نحو رؤية موضوعية للتربية في التراث الإسلامي؛ دراسة تحليلية نقدية"، إسلامية المعرفة، السنة الثامنة، العدد29، 2002، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص 99

48 قمبر، محمود. دراسات تراثية في التربية الإسلامية، الدوحة: دار الثقافة، 1985 ، ص 10

49 علي، سعيد إسماعيل. "مركزية القضية التربوية في فهم واقع الأمة وأسباب تخلفها"، إسلامية المعرفة، السنة الثامنة، العدد 29، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2002 ، ص 12

50 المرجع السابق، الصفحات 30-46

51 عباس، إحسان. النموذج الإسلامي للتربية – ا[illegible]مع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية (مآب)، ج 4. 1995، ص 1499

– رصداً تاريخياً للتربية لم يناقش الظاهرة التربوية الإسلامية كما لم يناقش الظاهرة الصوفية مناقشه نقدية على أساس معايير الإسلام بل خلط بينهما خلطا لا يقبله الإسلام.

"بيد أن التربية الإسلامية ليست تعليماً وحسب، بل هي منهاج حياة(؟)، وإذا كانت كذلك فإنها لا بد من أن تكون واسعة وشاملة(؟) تحيط بأبعاد مترامية الأطراف وتسيطر على كل ما يتصل بالوجود والإنسان.. إن التربية الإسلامية نظام متكامل لبناء شخصية الإنسان المسلم في ذاته وفي مجتمعه ومن ثم فهي وسيلة لإيجاد مجتمع خيّر فاضل، قدر المستطاع.."

لكن أين علاقة التربية –الشاملة هذه– بالإسلام وهل هي الإسلام أم هي جزء منه؟ وأين نحن من النسقية (المنظومية) الإسلامية؟[52] ومع هذا فإن النموذج الذي يتحدث عنه هذا المرجع هو النموذج الذي تشكل التربية جزءاً من نظامه على فرض أنه الخير الفاضل قدر المستطاع هو المجتمع الأسلامي.

وأما الكتابة عن أعلام التربية الإسلامية[53] فقد تحدثت عن الخبرات الفردية الشخصية لهؤلاء الأعلام دونما إشارة إلى ارتباط التربية الإسلامية بالإسلام وكونها جزء منه لا يتكامل نطاقها إلا في واقع إسلامي متكامل اعتقاداً وتشريعاً وتطبيقاً ودعوة وغايات. أما تجارب هؤلاء الأعلام فلا تشكل مرجعية للأخذ منها ولكنها مرجعية اعتبارية ينظر فيها ليعرف مقدار إسلامية كل مفردة من مفرداتها، والإسلامية هنا تتمثل في التقيد الإسلامي المتكامل – نسقياً – مع ثوابت الإسلام ومع مقتضيات العمل الإسلامي في الواقع.

وإذا نظرنا إلى التربية الصوفية من خلال الطرق والأذكار والأوراد وواجبات المريدين تجاه الشيوخ – الدراسات السابقة– فإن الموضوعية تقتضي إخراج كل نظام صوفي أو طريقة من دائرة التربية الإسلامية بغض النظر عن تلامح جزئيات أو مفردات تتشابه أو تؤخذ من النسق الإسلامي، ولأهداف لا يمكن أن تكون إسلامية لأن الإسلام نسق متكامل يؤخذ كله أو يترك كله ولا يؤخذ بعضه، إنه نظام الإسلام، ولا تعرف الجزئية فيه بأنها إسلامية إلا في تفاعلها في إطار النسقية الإسلامية.

---

52 المرجع السابق، الصفحات 157–1502

53 مكتب التربية العربي لدول الخليج، المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، من أعلام التربية العربية الإسلامية، أربعة مجلدات.

ومن أوضح الأمور وأبسطها أن لا نصف أمراً بأنه إسلامي وإن فعله بعض المسلمين، إلا إذا استوفى شروط هذه النسبة عقدياً وتشريعاً وتطبيقاً وغاية. فأين نحن؟؟

5– الظاهرة الصوفية والدعوة إلى الإسلام (الدعوة الإسلامية إلى الإسلام):

الدعوة الإسلامية إلى الإسلام في داخل المجتمع الإسلامي لا تتم إلا من خلال إحسان تطبيق الإسلام كنظام حياة شاملٍ يتحقق فيه النسق الإسلامي ومفرداته وجزئياته التطبيقية تحققا ارتقائيا، هذا أولا ثم من خلال مخاطبة المجتمعات الأخرى بالإسلام. ولا يرد هنا العنف ولا الإرهاب بل الإحسان في المخاطبة وفي التطبيق وفي اقناع المخاطبين. أما في الخارج فتتم الدعوة إلى الإسلام بالإشارة إلى الواقع الإسلامي الذي يجري فيه تطبيق الإسلام كما يشير الخطاب إلى ما يتضمنه الإسلام من هداية وارتقاء، وبما يقيمه حملة الخطاب من دلائل واقعية على جاذبية الإسلام والحياة في ظلاله. وهذا يعني من خلال تفعيل العقيدة الإسلامية في الواقع وتطبيق الشريعة، وممارسة الطريقة الإسلامية في الحياة.... واكتساب الثقافة الإسلامية، ومن خلال تنظيم المؤسسات الإسلامية التي تقوم بالنشاطات التربوية في تنشئة الأجيال، ومن خلال تجسيد ذلك كله في الدعوة الإسلامية كنسق متكامل.

فإذا كان من ذلك شيء في الظاهرة الصوفية فهو عائد إلى الإسلام مع القناعة بأنه كمفردة منقطعة لا يقدم ولا يؤخر وإذا لم يكن الأمر كذلك فالظاهرة الصوفية ظاهرة صوفية لا إسلامية، ويمتنع – موضوعياً – عزوها إلى الإسلام أو نسبتها إليه في شيء.

6– الظاهرة الصوفية والتوجه المستقبلي:

التوجه المستقبلي –الرئيس– في الظاهرة الصوفية هو تحويل بلاد المسلمين إلى مساحة صوفية بعيدة عن التنظيم المؤسسي الإسلامي وعن الحياة الإسلامية وذلك من خلال تكثير الأتباع والمريدين من كل فئة وطائفة، وتحويلهم إلى أتباع طقوس في حلقات وجلسات لا ترتبط بالإسلام ولا تقوم عليه بل تهيمن على أفراد المسلمين وجماعاتهم. وتعطل قدراتهم الإنتاجية بعد أن تعطل انتماءهم الحقيقي للإسلام وتشوه فهمهم للعقيدة الإسلامية ولأركان الإسلام، وتنظمهم في حلقات الأذكار وحفلات الموالد وفي نشاطات أخرى لا

تلتزم بالضوابط الإسلامية. وهي في الغالب لا يهمها حال المسلمين أو ما وصلت إليه أمة المسلمين وحضارتهم من تدهور بل همهم الأول هو الطريقة ومتابعة شيخها وأذكارها وأحوالها المالية... وبذلك فمن السهل على المنصف أن يستنتج أنها من القوى الاجتماعية التي تعوق حركة المجتمع الإسلامي في اتجاه النهضة الإسلامية.

الخاتمة

تنتج الظاهرة الإسلامية عن تطبيق الأحكام الإسلامية في الحياة فكراً وعملاً وسلوكاً وغاية أما الظاهرة الصوفية فتنتج عن أفكار وخيالات ومنامات ومرجعيات متنوعة. والظاهرة الإسلامية جزء من نظام الإسلام عقيدة وشريعة وفقهاً وثقافة وحضارة وتربية ودعوة وتوجهات –أي أنها نسقية لا تقبل التجزئة في حين أن الظاهرة الصوفية تظهر في طرق متنوعة وعند أفراد من مرجعيات متغايرة في الزمان والمكان –بعيداً عن النسقية– كل مفردة فيها قائمة بذاتها ولها تفسيرات لا حدود لها ولا تحديد بحسب الأفراد والمشايخ والطرق.

ولا تقبل الظاهرة الإسلامية النسبة إلى غير الإسلام فإن قبلتها فقد فقدت صبغتها الإسلامية وخصائصها المرتبطة بهذه الصبغة أما الظاهرة الصوفية فتقبل النسبة إلى الأشخاص الأحياء والأموات في التاريخ قديماً وحديثاً سواء كطرق أو كمفردات. وتنتمي انتماءات لا حصر لها زماناً ومكاناً.

تعتمد الظاهرة الإسلامية النصوص الإسلامية من القرآن الكريم والسنة من خلال الاستنباط الفقهي الاجتهادي وما يستنبط منها إسلامياً لكن الظاهرة الصوفية لا تعتمد أية نصوص قديمة وحديثة ومخترعة ولا تعتمد أية ضوابط كما تعتمد التأويل وصرف النصوص عن معانيها وتستعير من الوثنيات والديانات السابقة وتخترع النصوص أو تؤولها بدون ضوابط. ولا تقبل الظاهرة الإسلامية الفصْل بين ظاهر وباطن فما يدل عليه التكليف يمارس الفقه فيه دوره الإسلامي ويعين محل حكمه ويجري تطبيقه أما الظاهرة الصوفية فتعتمد باطناً لكل ظاهر وتزعم ذلك في كل أمر أو شيء أو قول ويمكن لأي صوفي أن يصل إلى باطن خاص به أو بواطن أو يزعم ذلك سواء كان متعلماً أم أمياً جاهلاً. كما لا تقبل الظاهرة الإسلامية صرف النص عن معناه المحدد

بالسياق ولا تقبل إخراجه عن معناه الذي يستنبط منه الحكم على الترتيب التالي: المعنى الشرعي، ثم المعنى اللغوي، الذي تدل عليه القرينة، ثم المعنى الذي يدل عليه العرف ثم المعنى المجازي المقترن بالقرينة التي تحمله على المجاز، ولكن الظاهرة الصوفية تتمحور حول أشكال لا تحصر من صرف النصوص عن معناها وإخراجها عن سياقها. وتختلق القصص والحكايات والمنامات والمقامات والكرامات ولا تقيم وزناً للدلالات الشرعية أو للقرائن اللغوية المعتمدة في الاجتهاد لاستنباط الأحكام من أدلتها الإجمالية أو التفصيلية.

كل ظاهرة إسلامية هي نسقية عقدية تلتزم بمفردات العقيدة وأركان الإسلام التزاماً تاماً ومتكاملاً أما الظاهرة الصوفية فلا تراعي مفردات العقيدة أو التزاماتها أو مقتضياتها وتعتمد شوائب وتفسيرات ومعان لا تقبلها العقيدة الإسلامية. وبالنسبة للشريعة الإسلامية والفقه الإسلامي فكل ظاهرة إسلامية تتقيد بالشريعة الإسلامية وبالفقه الإسلامي قولاً وفهماً وعملاً ونيةً وغايةً في حين أن الشريعة الإسلامية بالنسبة للمتصوفة يمكن إظهار العمل ب (رسومها) للعوام، أما المتصوفة (الخواص) فليسوا ملزمين بالتكاليف الشرعية (هذا هو الموقف الغالب).

وكل ما يكتسبه المؤمن يجب أن يكون مؤطراً بالعقيدة وملتزم بها وإنما يسعى لإحسان فعله طلباً لمرضاة الله فكل مسلم يمثل بهذا ظاهرة ثقافية إسلامية في حين يظهر أن لكل طريقة ولكل شيخ ولكل صوفي مفرداته الثقافية التي لا يهمه انتماؤها ولا أصولها وإنما يبتدع من عنده ما يروق له ويفسره كما يرى هو وقد يناقض قوله فعله في تأويلاته وشطحاته، وقد يتناقض مع غيره.

الحضارة الإسلامية أي طريقة الحياة بحسب الإسلام هي الإطار الجامع الذي تصب فيه الأفعال الإسلامية الملتزمة ولكن لا يمكن القول إن هناك – ظاهرة صوفية اتسقت مع الحضارة الإسلامية (طريقة الحياة بحسب الإسلام) في نسقيته ووسطيته سواء في الماضي أو الحاضر. ولا تكتسب التربية الإسلامية في الظاهرة الإسلامية صفتها الإسلامية إلا بالتقيد بثوابت الإسلام في تنشئة الأبناء والأجيال والجماعات وبالالتزام بالشريعة أما في الظاهرة الصوفية فإن لكل صوفي طريقة تربية تعتمد على شيخ حيٍّ أو ميت ولا تلتزم بثوابت الإسلام في القول أو العمل أو السلوك أو الانتماء بقدر ما يكلفه به شيخ الطريقة (ميتاً أو حياً).

الدعوة الإسلامية هي مَسَارُ كل ظاهرة إسلامية، ومسار كل فعل يفعله الفرد أو الجماعة الإسلامية سواء في الداخل أو الخارج أما النشاط الصوفي فهو دعوة لطرق منفردة بغض النظر عن منابعها واتجاهاتها وأهدافها. والتوجهات المستقبلية في الظاهرة الإسلامية هي توجهات إسلامية وليس لها صفة أخرى فكل فعل إسلامي يلتزم بالإسلام ويدعو إليه ويرتقي من أجل هداية الأمة الإسلامية وحمل رسالتها بينما تنحصر توجهات الظاهرة الصوفية بتكثير الأتباع والمريدين وتقديس المشايخ وتضليل الناس بما تختلق من مزاعم وحكايات ومنامات وغيرها.

وبناء عليه فإن الرؤية الموضوعية المتصفة لا تجمع بين الظاهرتين في نسق واحد إذا كانت الغايات سليمة ولا تصفهما بصفة مشتركة واحدة ولكن الباحث يؤكد هنا أن هذه رؤيته وهي لا تغلق باب النقاش والدراسة حول الموضوع. والدراسة وإن كانت تمثل رؤية مقارنة إلا أنها تحاكم الظاهرة الصوفية على أساس الإسلام وتقارنها بالظاهرة الإسلامية على الأساس نفسه، وربما تبدو متحيزة للباحث الذي لا يهتم بالأبعاد الإسلامية النسقية.

أما بالنسبة للباحث الذي يؤمن برسالة الإسلام، فتفترض الدراسة أن يكون اهتمام هذا المؤمن مركزاً في نقاء الإسلام من الشوائب، وفي بيان تمام المرجعية الإسلامية وكمالها، فلا يرى في هذه المقارنة أية تحيزات. ونتوقع أن يتركز هم مثل هذا الباحث على هداية أبناء الأمة الإسلامية، واستنقاذهم من الضلالات التي تشوب عقيدتهم وممارسات حياتهم اليومية.

وحتى يستقيم أمر النظر في قضية التصوف أو قضية تنسب إلى الإسلام فإنه لا بد أن تُعتمد في دراستها منظومة الثوابت الإسلامية (مفردات العقيدة وأركان الإسلام)، مرجعية للبحث، وأن الظاهرة الصوفية التي نجرى دراستها متفشية في مجتمعات المسلمين وتفعل أفاعيلها في غياب الواقع الإسلامي والفهم الإسلامي الصحيح للحياة الإسلامية. وكل قضية تحاكم على أساس الإسلام، إنما الحَكَمُ فيها هو الإسلام والإسلام فقط، وليس في هذا تحيز، فإن خرجت القضية من النطاق الإسلامي فخروجها نعمة من الله، وإن برزت نقاوتها وأصالتها الإسلامية فهي نعمة كذلك يُحْمد الله تعالى عليها وهذا يؤكد على أن باب البحث في هذا الموضوع لم يغلق ولا ينبغي يغلق.